A cura di

JAMES H. CHARLESWORTH

GESÙ E LA COMUNITÀ DI QUMRAN

Il fondatore del cristianesimo e il Maestro di Giustizia, gli esseni e i primi cristiani, i pasti rituali e l'eucaristia

I manoscritti del Mar Morto fanno chiarezza sulla sua epoca, la sua vita e il suo insegnamento: la figura di Gesù emerge definitivamente dalle nebbie della storia

PIEMME

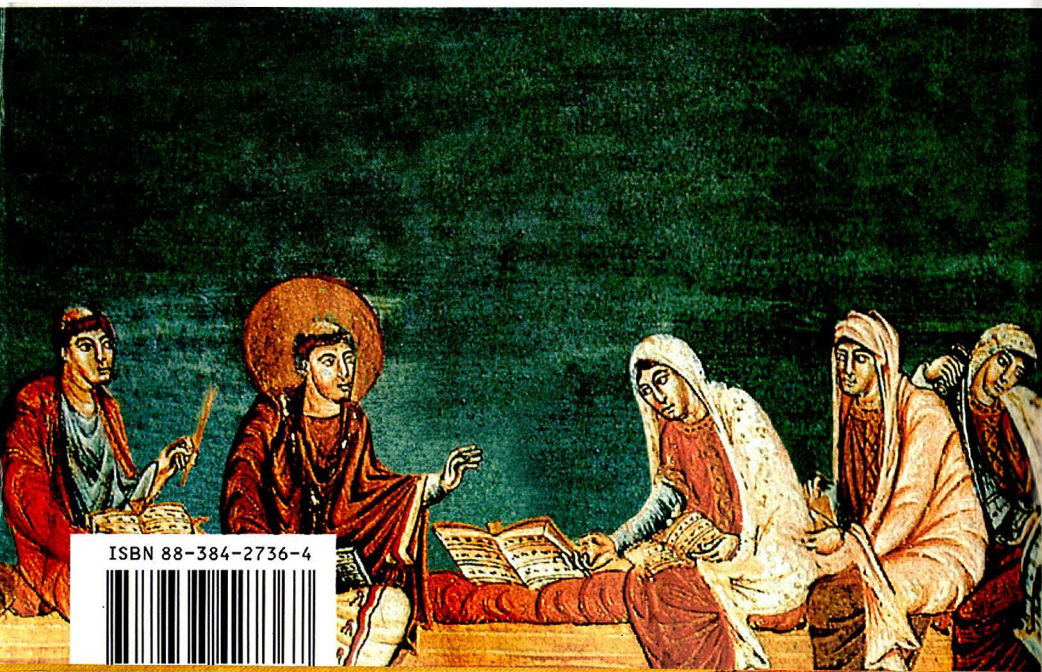
«In opposizione alla populistica semplificazione di molti cosiddetti libri specialistici ora sul mercato, questo volume è un esempio brillante della migliore ricerca internazionale su Gesù e i rotoli del Mar Morto.»

(H. Lichtenberger, direttore dell'Institutum Judaicum Delitzschianum)

«Nessuna storia della civiltà occidentale può ignorare la relazione tra cristianesimo e movimento degli Esseni. Questo libro ne costituisce un importante chiarimento.»

(Magen Broshi, The Israel Museum)

«Queste pagine egregiamente documentate daranno un grande contributo a smontare parecchie visuali distorte, che ultimamente sono state sottoposte al grande pubblico da giornalisti e studenti dilettanti di una materia tanto preziosa e delicata.»

(Shemaryahu Talmon, Università Ebraica di Gerusalemme)

ISBN 88-384-2736-4

JAMES H. CHARLESWORTH
(a cura di)

GESÙ E LA COMUNITÀ DI QUMRAN

Con interventi di specialisti
di fama internazionale

Edizione italiana a cura di
Teresa Franzosi

PIEMME

Titolo originale: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*
The Anchor Bible Reference Library
Published by Doubleday
a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.
1540 Broadway, New York, New York 10036

Sovraccoperta: Studio Aemme

I Edizione 1997
II Edizione, gennaio 1999
III Edizione, marzo 2000

15033 Casale Monferrato (AL) - Via del Carmine, 5
Tel. 0142/3361 - Fax 0142/74223

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l., via Mazzini, 4 - Tel. 0141/598516 - Fax 594702 - 14100 ASTI

Dedico questo libro
a coloro che mi sono stati
maestri e compagni
nelle ricerche su Qumran:

Pierre Benoit
Frank Moore Cross
David Noel Freedman
James A. Sanders
John Strugnell
Shemaryahu Talmon
Roland de Vaux

AVVERTENZA PER IL LETTORE ITALIANO[1]

1. Apocrifi/Pseudoepigrafi

Fra mondo cattolico e mondo protestante esiste una certa discordanza nell'uso dei termini che indicano le raccolte di libri biblici ed extra biblici di cui tratta questo libro. La diversa terminologia nasce dall'elenco (canone) dei libri che formano le Scritture sacre d'Israele o Antico Testamento. Dato che questa diversa terminologia può generare confusione, la precisiamo brevemente per facilitarne la comprensione.

Le chiese protestanti hanno ricevuto e adottano l'Antico Testamento ebraico (il «canone palestinese», quello in uso da sempre in tutte le sinagoghe del mondo), mentre la chiesa cattolica, con il decreto del Concilio di Trento (IV sessione, dell'8 aprile 1546), utilizza l'Antico Testamento seguendo più da vicino, ma non completamente, il «canone alessandrino» della traduzione greca della Bibbia, la *Septuaginta* (Settanta), formato da tutti i libri del «canone palestinese», con l'aggiunta di altri libri più recenti scritti in greco.

Ci troviamo di fronte a una diversa situazione che produce una diversa terminologia.

In breve, nelle chiese protestanti si usano i termini seguenti:

Canonici: tutti quegli scritti dell'Antico Testamento presenti nel canone palestinese, che costituiscono da una parte la Bibbia ebraica e dall'altra l'Antico Testamento in uso nelle chiese protestanti ed evangeliche in genere;

[1] L'*Avvertenza per il lettore italiano* è redatta dal Pastore Domenico Tomasetto, curatore dell'edizione italiana del testo di J.H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archeological Discoveries*, Doubleday, New York 1988, (*Gesù nel Giudaismo del suo tempo, alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana Editrice, Torino 1994), e qui riprodotta per gentile concessione dell'A. e dell'Editrice Claudiana (N.d.C.).

Apocrifi: gli ulteriori scritti ebraici presenti nelle Bibbie cattoliche, selezionati dal più numeroso elenco del «canone alessandrino»;

Pseudoepigrafi: tutti quegli scritti religiosi che sono stati elaborati all'interno del mondo giudaico, ma non compresi nel canone adottato dal Concilio di Trento.

Nel mondo cattolico si utilizza invece la seguente terminologia:

Canonici: gli scritti presenti nelle edizioni cattoliche della Bibbia ripresi dal «canone palestinese».

Deuterocanonici: quei libri del «canone alessandrino» che sono stati inseriti nell'elenco dei libri considerati ispirati che formano attualmente l'Antico Testamento della chiesa cattolica (si tratta di quei libri che i protestanti chiamano «apocrifi»).

Apocrifi: tutti quei libri prodotti dal mondo giudaico che non sono entrati in nessun canone (questa categoria corrisponde agli pseudoepigrafi della terminologia protestante; nel mondo cattolico il termine «pseudoepigrafi» non viene utilizzato).

In uno schema sintetico:

Mondo protestante:	*Mondo cattolico*:
canonico	canonico
apocrifo	deuterocanonico
pseudoepigrafo	apocrifo

2. *Proto-giudaismo*

Designare con un nome un'epoca storica non è mai cosa semplice, in quanto si deve fare riferimento ad un qualche parametro, o ad una qualche ipotesi storiografica, non sempre condivisa da tutti. È ormai comunemente accettato che con il nome «storia d'Israele» ci si riferisca a quel periodo storico di cui ci parla l'Antico Testamento, e che comprende le origini, il periodo patriarcale, la monarchia, l'esilio e l'intero periodo della dominazione straniera, arrivando fino alla fine del III secolo a.C. Qui inizia una nuova epoca, contrassegnata dal movimento di indipendenza nazionale, capitanato dai Maccabei, e da un fenomeno storico-religioso multiforme: il giudaismo. Per indicare questo fenomeno su cui si innesta il cristianesimo primitivo, si deve considerare il suo intero corso dagli inizi e fino alla sua realizzazione più piena: dal II secolo a.C. al III secolo d.C. In quest'ultimo secolo, infatti, il giudaismo rabbinico, di profonda ispirazione farisaica, raggiunge una sua precisa fisionomia con la fissazione scritta della *Mishnah*. Come chiamare globalmente questo fenomeno storico

durato cinque secoli? E come chiamare, nel nostro caso, la prima parte di questo fenomeno che si incrocia con l'origine delle chiese cristiane?

L'originale inglese usa l'espressione *Early Judaism*, che letteralmente significa «giudaismo primitivo»; altre traduzioni italiane propongono «nascente giudaismo», oppure, con diversa impostazione storiografica: «periodo interbiblico» (o intertestamentario) o «giudaismo del secondo Tempio». Senza entrare nel merito delle ipotesi storiografiche sottostanti, in quest'opera ci rifaremo a un parallelo storico che la ricerca neotestamentaria ha ormai accolto quasi universalmente. Per indicare i primi elementi di quel fenomeno che più tardi diventerà il cattolicesimo, gli autori di area inglese usano l'espressione *Early Catholicism* e quelli di area tedesca *Frühkatholizismus*, tradotte in italiano con «proto-cattolicesimo». In parallelo con quest'uso, qui si utilizzerà l'espressione «proto-giudaismo» come traduzione italiana di *Early Judaism* e di *Frühjudentum*.

NOTA BIBLIOGRAFICA ALL'EDIZIONE ITALIANA*

Le citazioni bibliche, salvo diversa indicazione, sono tratte dalla versione curata dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI), *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1974, 1991[10] (citata come BC).

Le citazioni dai manoscritti del Mar Morto, salvo diversa indicazione, sono tratte da *I Manoscritti di Qumrân*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1986; TEA, Milano 1994[2].

I testi non ancora tradotti in italiano (es. il frammento 4Q491 o 4QM[a] su cui vertono i Capitoli Undicesimo e Dodicesimo) sono qui tradotti dall'inglese degli AA. e rivisti sulla traduzione spagnola a cura di F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.

Nelle citazioni dai manoscritti del Mar Morto le parentesi quadre o il corsivo denotano le integrazioni apportate dai traduttori in presenza di termini o passi non sicuri, laddove nei testi originali vi è una lacuna dovuta al cattivo stato di conservazione del manoscritto. Nelle sigle di abbreviazione dei manoscritti il primo numero indica la grotta in cui fu trovato il manoscritto; *Q* sta per Qumran; le lettere seguenti designano il contenuto; *p* significa *pesher* (= commento), il numero indica l'ordine progressivo dato al documento al tempo del ritrovamento. I testi sono citati per colonne, segue il numero della riga.

Le citazioni dai libri pseudoepigrafici, salvo diversa indicazione, sono tratte da *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di Paolo Sacchi, 2 voll., UTET, Torino 1981.

Alcuni testi ancora inediti e in corso di pubblicazione sono stati rivisti con i rispettivi traduttori, come segnalato nelle relative note.

* Ringrazio il Pastore Domenico Tomasetto della Chiesa Battista di Torino-Lucento, il Prof. Paolo Sacchi dell'Università di Torino, la Dott. Annalisa Bernardi Nieznanovski della Comunità Ebraica di Torino per il loro prezioso aiuto (N.d.C.).

Per le citazioni da Giuseppe Flavio:

La Guerra Giudaica, 2 voll., Mondadori, Fondazione L. Valla, Milano 1974, 1989[4].

Delle *Antichità Giudaiche*, oltre alla tr. di P. Lauro del 1544 e di F. Baldelli del 1581, esiste solo una vecchia traduzione dell'abate Angiolini: *Delle Antichità Giudaiche di Giuseppe Flavio*, Sonzogno, Milano 1822. Si è tradotto dall'inglese dell'A., col sussidio di quest'ultima.

Le citazioni dalla Mishnah sono tratte dalla traduzione italiana completa: *Mishnaiot*, traduzione italiana e note illustrative di Vittorio Castiglioni, 3 voll., Sabbadini, Roma 1962/5722, 1965/5725.

Le citazioni dal Talmud sono tratte dalle traduzioni italiane per i seguenti trattati:

Il Trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud Babilonese, a cura di Sofia Cavalletti, traduzione di E. Zolli, UTET, Torino 1968, rist. Torino 1977, TEA, Milano 1992 (traduzione incompleta).

Pirqê Abôth. Pagine di Morale Ebraica, traduzione dall'ebraico, introduzione e commento di Y. Colombo, Carabba, Lanciano 1931.

Le restanti traduzioni dal Talmud sono condotte sull'inglese dell'A., rivisto sul tedesco di *Der Babylonische Talmud, Hebräisch und Deutsch. Mit Einschluß der vollständigen Mishnah hrsg. u. übers. von L. Goldschmit*, 9 voll., Haag, Lipsia 1906-1936[2].

La letteratura rabbinica è solo parzialmente tradotta in italiano. Una scelta è reperibile tra l'altro in:

Günter Stemberger, *Der Talmud, Einführung, Texte, Erläuterungen,* Beck, München 1982, tr. it. D. Moretti, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti,* EDB, Bologna 1989, con ulteriore bibliografia.

Id., *Midrash. Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel, Einführung, Text, Erläuterungen,* Beck, München 1982, tr. it. *Midrash. Uso rabbinico della Bibbia,* EDB, Bologna 1992, con ulteriore bibliografia.

Il trattato *Ḥagigah* è stato recentemente tradotto per la prima volta in it. da G. Busi in *Mistica Ebraica*, a cura di G. Busi ed E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1995.

Per avere un'idea della letteratura talmudica, il lettore italiano può ricorrere anche al vecchio testo di A. Coen, *Il Talmud*, pubblicato in inglese nel 1931 e tradotto in it. da A. Toaff, Laterza, Bari 1935, anastatica 1981, che non è un'antologia, ma un'opera sistematica.

Cfr. anche il recente Günter Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995 (ed. orig. Beck, München 1992).

Sulla letteratura rabbinica è di prossima pubblicazione, presso Morcelliana, Brescia, a cura di P. Capelli, il testo di E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, SCM Press - Trinity Press, London-Philadelphia 1992.

ABBREVIAZIONI

PUBBLICAZIONI MODERNE

AB	Anchor Bible
ABR	«Australian Biblical Review»
ABRL	Anchor Bible Reference Library, New York 1988
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJBA	«Australian Journal of Biblical Archaeology»
ANRW	Haase W. - Temporini H. (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York 1979-
ASOR	American School of Oriental Research
BA	«The Biblical Archaeologist»
BAGD	Bauer W. - Arndt W., *A Greek-English Lexicon of New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. Gingrich F.W. - Danker F.W., Chicago 1979[2]
BAR	«Biblical Archaeology Review»
BASOR	«Bullettin of American Schools of Oriental Research»
BETL	«Biblioteca Ephemeridium Theologicarum Louvaniensium», Paris/Gembloux
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
Bib	«Biblica»
BibRev	«Bible Review»
BibToday	«The Bible Today»
BK	«Bibel und Kirche»
BJS	Brown Judaic Studies
BJRL	«Bullettin of the John Rylands Library»
BR	«Biblical Research»
BTAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients

BZ	«Biblische Zeitschrift»
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly»
CEv	«Cahiers Évangile»
CNfI	«Christian News from Israel»
CRHPhR	Cahiers de la Revue d'historie et de philosophie religieuses
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CTM	«Concordia Theological Monthly»
DBSupp	Pirot L. et al. (a cura di), *Dictionnaire de la Bible. Suppléments* Paris 1928
DJD	Discoveries in the Judean Desert, Oxford 1955
EA	«Erbe und Auftrag»
EJ	*Encyclopaedia Judaica*, Berlin
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EThL	«Ephemerides theologicae Louvanienses»
ETR	«Études théologiques et religieuses»
EUNSA	Ediciones Universitad de Navarra
EvQ	«Evangelical Quarterly»
EWbNT	Baltz H. - Schneider G. (a cura di), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
ExpT	«Expository Times»
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FZB	Forschungen zur Bibel
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HlL	*Das Heilige Land*, Cologne
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HThK	Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	«Harvard Theological Review»
HUCA	«Hebrew Union College Annual»
IEJ	«Israel Exploration Journal»
IJT	«Indian Journal of Theology»
IRT	«Issues in Religion and Theology»
JBL	«Journal of Biblical Literature»
JE	Singer I. et al. (a cura di), *The Jewish Encyclopedia*, 12 voll., New York-London 1901-1906
JETS	«Journal of the Evangelical Theological Society»
JJS	«Journal of Jewish Studies»
JQR	«Jewish Quarterly Review»
JSJ	«Journal for the Study of Judaism»
JSNTSS	«Journal for the Study of the New Testament» Supplement Series
JSOT	«Journal for the Study of the Old Testament»
JSOTSS	«Journal for the Study of the Old Testament», Supplement Series

JSP	«Journal for the Study of the Pseudepigrapha»
JSPSS	«Journal for the Study of the Pseudepigrapha», Supplement Series
JSS	«Journal of Semitic Studies»
JTS	«Journal of Theological Studies»
KIT	Kleine Texte für (theologische und philologische) Vorlesungen und Übungen
LCL	Loeb Classical Library
LD	«Lectio Divina»
LuthMonat	«Lutherische Monatshefte»
MHUC	Monographs of the Hebrew Union College
NEB	New English Bible
Neot	«Neotestamentica»
NIGTC	The New International Greek Theological Commentary
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, Brown R., Fitzmyer J.A., Murphy R.E. (a cura di), Englewood Cliffs 1990.
NKZ	«Neue Kirchliche Zeitschrift»
NovT	«Novum Testamentum»
NovTSup	«Novum Testamentum», Supplements
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	«New Testament Studies»
OTP	Charlesworth J.H. (a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., Garden City 1983
PEFQS	«Palestinian Exploration Fund: Quarterly Statement»
PG	Patrologiae cursus completus, accurante J.P. Migne: Series Graeca
PGM	Preisendanz K. - Henrichs A. (a cura di), *Papyri Graecae Magicae*, 2 voll., Stuttgart 1973-74
PS	Patrologia Syriaca
PSB	«Princeton Seminary Bulletin»
RB	«Revue Biblique»
RE	«Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche»
RelLife	«Religion in Life»
RHR	«Revue de l'histoire des religions»
RivB	«Rivista biblica»
RQ	«Revue de Qumran»
RScRel	«Revue de Sciences Religeuses»
RSR	«Recherches de science religeuses»
RThl	«Revue théologique de Louvain»
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilizations
SBEC	Studies in Bible and Early Christianity
SBFA	Studii in biblici Franciscani analecta
SBF.CMa	Studium biblicum Franciscanum: Collectio major
SBF.CMi	Studium biblicum Franciscanum: Collectio minor
SBFLA	Studii biblici franciscani liber annuus

SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources chrétiennes
ScEs	«Science et esprit»
ScrT	«Scripta Theologica»
SCS	«Septuagint and Cognate Studies»
SHR	«Studies in History of Religions»
SJLA	«Studies in Judaism in Late Antiquity»
SJT	«Scottish Journal of Theology»
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas
SNTU	«Studien zum NT und seiner Umwelt»
SPB	Studia patristica et Byzantina
SSN	Studia Semitica Neerlandica
SSTDJ	Studies on the Text of the Desert of Judah
ST	«Studia Theologica»
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testament
SuppNT	Supplements to Novum Testamentum
SWJTh	«Southwestern Journal of Theology»
TD	«Textus et documenta»
TDNT	Kittel G. (a cura di), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 voll., tr. Bromiley G.W., Grand Rapids Mich. - London 1964-76 (tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965ss.)
ThBeitr	«Theologische Beiträge»
ThD	«Theology Digest»
ThGl	«Theologie und Glaube»
ThR	«Theologische Rundschau»
ThWNT	«Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament»
ThZ	«Theologische Zeitschrift»
TLG	Berkowit Luci, *Thesaurus Linguae Grecae*, New York 1986².
TQ	«Theologische Quartalschrift»
TS	«Theological Studies»
TU	Texte und Untersuchungen
TynBul	«Tyndal Bulletin»
VC	«Vigiliae christianae»
VT	«Vetus Testamentum»
VTSupp	«Vetus Testamentum», Supplements
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZDPV	«Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins»
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche»
ZTK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche»

Bibbia e Apocrifi

Ab	Abacuc	Gio	Giona
Abd	Abdia	Gs	Giosuè
AddEsth	Aggiunte a Ester	Gv	Giovanni
Ag	Aggeo	1 2 3 Gv	Lettere di Giovanni
Am	Amos	Is	Isaia
Ap	Apocalisse	Lam	Lamentazioni
At	Atti degli Apostoli	Lc	Luca
1 Bar	1 Baruc	LetJer	Lettera di Geremia
Bel	Bel e il Dragone	Lv	Levitico
Col	Lettera ai Colossesi	1 2 Mac	Maccabei
1 Cor	1 Lettera ai Corinti	Mc	Marco
2 Cor	2 Lettera ai Corinti	Mic	Michea
1 Cr	1 Cronache	Ml	Malachia
2 Cr	2 Cronache	Mt	Matteo
Ct	Cantico dei Cantici	Na	Naum
Dn	Daniele	Ne	Neemia
Dt	Deuteronomio	Nm	Numeri
Eb	Ebrei	Os	Osea
Eccle	Ecclesiaste o Qoèlet	PrAzar	Preghiera di Azaria
Ef	Efesini	Prv	Proverbi
Es	Esodo	1 2 Pt	Lettere di Pietro
Esd	Esdra	1 2 Re	Libri dei Re
2 Ezra	2 Ezra	Rm	Romani
Est	Ester	Rt	Rut
Ez	Ezechiele	Sal	Salmi
Fil	Filippesi	1 2 Sam	Libri di Samuele
Fm	Filemone	Sap	Sapienza
Gal	Galati	Sir	Siracide
Gb	Giobbe	Sof	Sofonia
Gc	Lettera di Giacomo	Sus	Susanna
Gd	Lettera di Giuda	Tb	Tobia
Gdc	Giudici	1 2 Tm	Lettere a Timoteo
Gdt	Giuditta	1 2 Ts	Lettere ai Tessalonicesi
Gn	Genesi	Tt	Tito
Ger	Geremia	Tb	Tobia
Gl	Gioele	Zc	Zaccaria

Pseudoepigrafi

ApAb	Apocalisse di Abramo
TAb	Testamento di Abramo
ApAdam	Apocalisse di Adamo

V.Ad.Ev.	Vita di Adamo ed Eva
LetAris	Lettera di Aristea
2Bar	2 (Apocalisse siriaca di) Baruch
3Bar	3 (Apocalisse greca di) Baruch
4Bar	4 Baruch
1En	1 (Apocalisse etiopica di) Enoch
2En	2 (Apocalisse slava di) Enoch
3En	3 (Apocalisse ebraica di) Enoch
ApocEzek	Apocrifo di Ezechiele
EzekTrag	Ezechiele il Tragediografo
4 Ezra	4 Ezra (o Esdra)
AscenIs	Ascensione di Isaia
MarIs	Martirio di Isaia
Sc. Giac	Scala di Giacobbe
TJob	Testamento di Giobbe
JosAsen	Giuseppe e Aseneth
PrMan	Preghiera di Manasse
SyrMen	Menandro Siriaco
AsMos	Assunzione di Mosè
TMos	Testamento di Mosè
Ps-Philo	Pseudo-Filone
V.Prof.	Vite dei Profeti
HistRec	Storia dei Recabiti
SibOr	Oracoli Sibillini
OdesSol	Odi di Salomone
PssSol	Salmi di Salomone
T12P	Testamenti dei Dodici Patriarchi
TLevi	Testamento di Levi
TDan	Testamento di Dan
TNaph	Testamento di Neftali
ApZeph	Apocalisse di Sofonia

Altri Scritti

– Manoscritti del Mar Morto

CD	Documento di Damasco
MasShirShabb	Liturgia Angelica
1Q20	Apocrifo della Genesi
1QapGen	Apocrifo della Genesi
1QIsa[a]	Libro di Isaia

1QMyst=1Q27	Libro dei misteri
1QpHab	Pesher Abacuc
1QH	Inni di ringraziamento
1QJN ar=1Q32	La nuova Gerusalemme
1QM	Rotolo della guerra
1QS	Regola della comunità
1Q28a=1QSa	Regola dell'assemblea
1Q28b=1QSb	Raccolta di benedizioni
3Q15	Rotolo di rame
4Q180=4QAgesCreat	Età del Creato
4Q83 Mish Ba	Salmi. Frammento inedito
4Q181	Il malvagio e il santo
4Q186=4QCryptic	Oroscopi
4Q266	Documento di Damasco Frammento a
4Q268	Documento di Damasco Frammento c
4Q272	Documento di Damasco Frammento g
4Q380-381	Salmi Pseudoepigrafi di Qumran
4Q394-399=4QMMT	Miqsat ma'ase hattorah
	Alcuni Precetti della Torah
4Q375	Apocrifo di Mosè
4Q376	Liturgia delle tre lingue di fuoco
4Q400-407=4QShirShabb	Liturgia Angelica
4Q502	Cosiddetto Rituale di matrimonio
4Q503	Preghiere giornaliere
4Q504-506=pap4QPrLit	Salmi
4Q512	Rituale di Purificazione
4Q513-514	Regole
4QpIsa^{a-e}=4Q161-165	Pesher Isaia 1
4QCD^{b}	Documento di Damasco Frammento b
4QpNah=4Q169	Pesher Naum
4QpPs^{a}=4Q171-4QPs37	Commento al Salmo 37
QpsDan	Pseudo Daniele
4QFlor=4Q174	Florilegio
4Q491-4Q496	Rotolo della guerra
4QPBless=4QpGen49	Benedizioni dei Patriarchi
4QTestim=4Q175	Testimoni
4QTob	Tobia. Frammento inedito
5Q13=4QRègle	Regola della setta
11QMelch	Melchisedec
11QShirShabb	Liturgia Angelica
11QtgJob	*Targum* su Giobbe
11QTemple	Rotolo del Tempio

– Giuseppe Flavio

Antichità	Antichità giudaiche
Autobiografia	Autobiografia
Apion	Contro Apione
Guerra	Guerra giudaica

– Apocrifi e Pseudoepigrafi del Nuovo Testamento

EBar	Epistola di Barnaba
1Clem	1 Clemente
2Clem	2 Clemente
Did	Didaché
ActsJn	Atti di Giovanni
GThom	Vangelo di Tommaso

– Altri Testi Cristiani Antichi

AdvHaer	Epifanio, *Adversus haereses*
AposCon	Costituziones Apostolicae
DialTrypho	Giustino, *Dialogo con Trifone*
HE	Eusebio, *Historia ecclesiastica*
Philoc	Origene, *Philocalia*
PrEv	Eusebio, *Preparatio evangelica*
Ref	Ippolito romano, *Refutatio*
Strom	Clemente Alessandrino, *Stromata*

– Testi rabbinici

Ab	Abot
ARN	Abot de-Rabbi Nathan
b. (preposto ad un testo rabbinico)	Talmud babilonese
Ber	Berakot
B.Mes	Baba Mes'ia (Trattato del Talmud)
Dem	Demai
ExR	Šemot Rabbah
GenR	Bere'šit Rabbah
Hag	Ḥagigah
Ker	Keritot
Ket	Ketubot
Kid	Kiddushin
m. (preposto ad un testo rabbinico)	Mishnah

Ma'asSh	Ma'aser Sheni
Mek	Mekilta
Men	Menaḥot
Nidd	Niddah
Pes	Pesaḥim
PR	Pesikta Rabbati
Sanh	Sanhedrin
Shab	Shabbat
Sheq	Sheqalim
SifDeut	Sifre Deuteronomio
SifLev	Sifre Levitico
SifNum	Sifre Numeri
Sot	Soṭah
t.(preposto ad un testo rabbinico)	Tosefta
Ta'an	Ta'anit
TargEzek	Targum di Ezechiele
TargIsa	Targum di Isaia
TargJon	Targum di Jonatan
TargOnk	Targum di Onkelos
TargYer	Targum Yerushalmi
TargPsJ	Targum dello Pseudo-Jonatan
y. (preposto ad un testo rabbinico)	Talmud gerosolimitano (=Talmud palestinese)
Zeb	Zebahim

– *Altri Documenti Antichi*

arab	arabo
Hev	Naḥal Ḥever
Mird	Khirbet Mird
Mur	Murabba'at
nab	Nabateo

ELENCO DEI COLLABORATORI

Otto Betz
Professore Emerito di Nuovo Testamento, Università di Tübingen

James H. Charlesworth
Titolare della cattedra George L. Collord di Lingua e Letteratura del Nuovo Testamento, Direttore del Dead Sea Scrolls Project, Princeton Theological Seminary

James D.G. Dunn
Titolare della cattedra Lightfoot di Teologia, Dipartimento di Teologia, Università di Durham

Craig A. Evans
Docente di Nuovo Testamento e Direttore del Dipartimento di Studi Religiosi della Trinity Western University, Langley, British Columbia

David Flusser
Professore Emerito di Proto-giudaismo e Origini del Cristianesimo, Università Ebraica di Gerusalemme

Howard C. Kee
Titolare della cattedra William Goodwin di Studi Biblici, Professore Emerito di Nuovo Testamento, School of Theology, Università di Boston

Rainer Riesner
Dottore in Teologia, Università di Tübingen

Paolo Sacchi
Professore Ordinario di Ebraico e Aramaico, Curatore del volume *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Università di Torino

Alan F. Segal
Docente di Storia delle Religioni, Barnard College

Morton Smith
Professore Emerito di Storia Antica, Columbia University

Joe Zias
Antropologo, Rockefeller Museum, Gerusalemme

PREFAZIONE

Gesù di Nazaret e l'epoca in cui visse sono per molti lettori argomenti affascinanti. Il tentativo di comprendere quale sia il posto di Gesù nella storia suscita spesso molto interesse in coloro che di solito definiscono futili simili preoccupazioni. *Gesù e la comunità di Qumran* è un argomento che appassiona come pochi altri; riesce ad accattivarsi ascoltatori attenti che spesso sembrano in certo qual modo perplessi e confusi.

Quando esperti di Qumran tengono una conferenza su "Gesù e i manoscritti del Mar Morto" [1], partecipa in genere un pubblico insolitamente numeroso, composto da persone d'estrazione culturale molto diversa, che non si stanca di stare ad ascoltare, come ipnotizzato dall'argomento. Per fare un esempio: quando tengo delle conferenze sulle origini del cristianesimo in università americane o all'estero, il pubblico è in genere composto da non più di venti assidui ascoltatori. Quando la conferenza ha come titolo "Gesù e il suo posto nella storia", il numero degli ascoltatori sale in genere a sessanta persone circa. Ma se l'argomento è "Gesù e i manoscritti del Mar Morto" i partecipanti sono così numerosi che di solito i responsabili si trovano ad aver problemi col comando dei vigili del fuoco.

Un team di giornalisti ha parlato su «Newsweek» (1 luglio 1991) di un recente, macabro argomento d'interesse per molti lettori del mondo occidentale. Erano trapelate, tra i pettegolezzi delle conversazioni che si fanno al ristorante, e dovunque la gente s'incontri, notizie a proposito del dodicesimo presidente degli Stati Uniti, Zachary Taylor. Correva voce che fosse stato avvelenato col-

[1] Qumran è il nome della località in cui i manoscritti del Mar Morto vennero probabilmente copiati o composti. Le espressioni manoscritti del Mar Morto, rotoli di Qumran e rotoli del Mar Morto sono sinonimi; quest'ultima è la definizione popolare di questi scritti che sono stati rinvenuti in undici grotte, site ad ovest del Mar Morto.

l'arsenico. I giornalisti definirono così il fenomeno: «La lezione della scorsa settimana è che non c'è niente di più irresistibile d'un mistero, e che poche cose suscitano più interesse d'una cassetta di piombo sigillata nel secolo scorso» (p. 64). Leggendo queste parole, mi è venuto quasi spontaneamente da pensare: niente si è rivelato altrettanto irresistibile quanto il mistero dei manoscritti del Mar Morto, e altrettanto interessante quanto alcune grotte nel deserto, rimaste ignote negli ultimi venti secoli.

Perché un argomento così specialistico suscita l'interesse di così tante persone? È forse per via del fascino dell'ignoto, e per il timore che alcune preziose dimensioni del giudaismo e del cristianesimo siano state tenute nascoste al pubblico? O si tratta forse del fascino romantico d'una terra antica, del suo lunare paesaggio desertico, delle sue misteriose grotte?

Questo libro si ripropone di divulgare a tutti coloro che ne sono interessati alcune scoperte sensazionali. In pratica, tutti gli studiosi concordano ormai sul fatto che il ritrovamento di rotoli di pergamena e di papiro in alcune grotte ad ovest del Mar Morto è la scoperta archeologica più importante del XX secolo. A detta dei maggiori esperti e (ovviamente) degli specialisti che hanno redatto i capitoli che seguono, questi scritti hanno rivoluzionato i nostri concetti riguardo all'epoca in cui visse Gesù e – in misura significativa – riguardo a Gesù stesso.

Gli specialisti dei manoscritti del Mar Morto non sono impegolati in controversie e polemiche. Eppure, molti lettori del «Jerusalem Post Magazine», del «Time», del «New York Times», del «Washington Post», del «Daily Telegraph» edizione australiana, e di altre pubblicazioni consimili, hanno avuto l'impressione che venga tenuto loro nascosto qualcosa di prezioso, e fors'anche di dannoso per la fede. L'*Introduzione* a questo libro rivela invece l'ampio consenso che accomuna gli specialisti di tutto il mondo.

Gesù e la comunità di Qumran contiene una ricca messe di informazioni, è, per così dire, una ricca cornucopia che raccoglie e offre le fruttuose ricerche di specialisti americani, canadesi, inglesi, italiani, israeliani e tedeschi. Questi esperti internazionali rivelano al lettore alcune importanti ragioni per cui i manoscritti del Mar Morto dischiudono nuove opportunità di comprendere Gesù nel contesto dell'epoca in cui visse. Gli studiosi sono cattolici (Sacchi), ebrei (Flusser e Segal), e protestanti (Betz, Charlesworth, Dunn, Evans, Kee, Riesner), o non inseribili nelle categorie consuete (Smith e Zias). Il libro non ha un orientamento confessionale. Tutti gli studiosi evitano con successo pregiudizi distorcenti. Il corno perso nel combattimento con Ercole[2] è stato riem-

[2] Nella mitologia greco-romana la cornucopia, simbolo di fecondità e abbondanza, è collegata al mito di Ercole: sarebbe un corno del fiume Acheloo, trasformatosi in toro per combattere contro Eracle (Ercole) per il possesso di Deianira. Eracle vinse Acheloo e gli spezzò un corno, e le Nàiadi, riempitolo di frutti e fiori, ne fecero un oggetto sacro, simbolo dell'abbondanza (Met. 9, 85-92) (N.d.C.).

pito di frutti che costituiranno per molti uno stimolo e una sfida per i prossimi decenni.

Nel curare quest'opera sono rimasto impressionato dalla quantità di pubblicazioni su Gesù e i manoscritti del Mar Morto. Praticamente in ogni paese del primo mondo vi sono studiosi che hanno prodotto contributi significativi. La loro dedizione e il progredire della ricerca consente le interessantissime indagini portate avanti nelle pagine che seguono; a volte le scoperte sono sensazionali.

Il *Capitolo Primo* contiene una serie di note che forniscono al lettore alcune indicazioni sul vasto ambito già esplorato dai ricercatori. La *Bibliografia selezionata* è una guida alle pubblicazioni più autorevoli degli ultimi quarant'anni.

Sono state esplorate tutte le aree, e alcuni sondaggi in profondità hanno fatto emergere *geysers* di nuove prospettive. La ricerca storica è tediosa, ma è l'unico modo di accrescere almeno un po' la trasparenza di finestre che duemila anni di storia hanno reso quasi impenetrabili allo sguardo.

Alla fine della celebre *Terra Desolata* di T.S. Eliot, una ponderosa riflessione sul senso dell'esistenza, s'ode la voce del tuono: «*Datta. Dayadhvam. Damyata*»[1]. Questi studi sui frammenti di Qumran accumulano molti argomenti contro l'atteggiamento di acquiescente scetticismo secondo il quale del Gesù storico non si può, in realtà, conoscere nulla. Tre argomenti si intravedono sempre, in filigrana, nelle pagine che seguono: *1)* la figura di Gesù comincia ad emergere dalle nebbie della storia; *2)* i manoscritti del Mar Morto fanno chiarezza non soltanto sull'epoca in cui Gesù visse, ma anche sulla sua stessa vita e sul suo insegnamento; *3)* i detti di Gesù, che sono stati equivocati, risuonano ora con nuove dimensioni di vitalità.

Desidero ringraziare ognuno degli studiosi che hanno partecipato alla redazione di questo volume, per aver dedicato molta energia, professionalità e tempo a questa miscellanea. Mi scuso con tutti per l'eccessivo ritardo nel portare a termine la parte di curatela che mi competeva. Il prodotto finale mi pare possa giustificare il lavoro e il tempo ulteriori che sono stati necessari all'obiettivo che ci eravamo riproposti: pubblicare un classico in questo campo.

La mia riconoscenza va anche ai miei assistenti David Freedholm e Jerry Gorham. Un ringraziamento particolare al mio assistente Loren Stuckenbruck, che ha lavorato con me a questo volume per più di dieci mesi, gli ul-

[1] *The Waste Land*, 1922, tr. it. di M. Praz in *La Terra Desolata, Frammento di un agone, Marcia trionfale*, Firenze 1949 e Torino 1965 e di R. Sanesi in *Poesie di T.S. Eliot*, Milano 1961. L'ultima delle cinque sezioni del poemetto, *What Thunder Said*, "Ciò che disse il tuono", si chiude appunto con le parole di una Upanisad, *Brihaddranyaka-Upanisad*, 5, 1: «*Datta. Dayadhvam. Damyata./ Shantih shantih shantih*», cioè: «Date. Compatite. Frenatevi./ Pace sensibile» (N.d.C.).

timi tre a tempo pieno. Vorrei ringraziare anche Michael Davis e Loren Johns, per l'aiuto fornitomi nella correzione finale delle bozze e nella compilazione degli indici.

Come sempre, Noel Freedman si è dimostrato il direttore editoriale *par excellence*; merita tutta l'ammirazione che le due generazioni che hanno beneficiato della Anchor Bible e dell'Anchor Bible Reference Library già gli tributano, e le generazioni future gli saranno riconoscenti, oltre che per queste, per le sue pubblicazioni e per l'Anchor Bible Dictionary. Mi ritengo onorato dell'amicizia che ci lega.

La Foundation on Christian Origins e specialmente il Princeton Theological Seminary hanno contribuito a sovvenzionare questa ricerca. Sono grato ad entrambe. Ancora una volta sono lieto che il mio nome sia associato a quello di Doubleday, e alla sua insigne opera editoriale.

Princeton - New Jersey, giugno 1991

JAMES H. CHARLESWORTH

Introduzione

I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO E IL CONSENSO DEGLI SPECIALISTI

James H. Charlesworth

I giornalisti hanno parlato d'una crisi nell'ambito degli studi dei manoscritti del Mar Morto. Hanno pubblicato articoli sensazionalistici sui principali giornali, riviste, periodici, hanno persino scritto un libro [1]. Ovviamente dare spicco a ciò che è eccezionale, oggetto di controversie, e costituisce una novità è il loro mestiere; ma in questo caso non sono stati più di quanto sia ammissibile colpevoli di superficialità e conclusioni affrettate?

Ai lettori di questi *scoops* è rimasto impresso l'elemento scandalistico, e spesso hanno espresso i loro interrogativi e le loro perplessità: «Cosa sta succedendo?». Le affermazioni avventate fatte da alcuni specialisti e divulgate dai giornalisti attraverso i mezzi di comunicazione di massa hanno scosso il consenso tra gli studiosi. Ma esiste, un consenso, tra gli studiosi?

[1] Cfr. soprattutto i seguenti: «Jerusalem Post Magazine», 7 agosto 1987; «New York Times», 21 novembre 1989; «Daily Telegraph» d'Australia (Melbourne), 2 aprile 1990; «News Herald», 30 giugno 1990; «Biblical Archaeology Review», luglio/agosto 1990; «New York Times», 11 dicembre 1990; «New York Times», 12 dicembre 1990; «Biblical Archaeologist», dicembre 1990; «Time», 14 gennaio 1991; «Biblical Archaeology Review», gennaio/febbraio 1991; «Washington Post», 31 marzo 1991; N. Golb, *The Dead Sea Scrolls: A New Perspective*, in «American Scholar», 58 (1989), 177-207 (N. Golb non è un giornalista; è titolare della cattedra Ludwig Rosenberger di Storia e Civiltà Ebraica presso l'Università di Chicago). Il libro in cui viene pubblicizzata la presunta crisi è un volgarizzamento delle posizioni di J.M. Allegro, R. Eisenman, e N. Golb. È opera di due giornalisti che non sono né specialisti né studiosi – M. Baigent e R. Leigh – e s'intitola *The Dead Sea Scrolls Deception* [*The Dead Sea Scrolls Deception. The Sensational Story behind the Religious Scandal of the Century*, Jonathan Cape, London 1991, Corgi Books, 1993[2], tradotto anche in tedesco; su questo libro cfr. la nota di D. Tomasetto, curatore dell'ed. it. del volume di J.H. Charlesworth, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, Doubleday, New York 1988, tr. it. *Gesù nel Giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, p. 81 n. 5, e la recensione a quest'ultimo di P. Sacchi su «Riforma», 26 agosto 1994 (N.d.C.)].

Come si può isolare, e come si mette a fuoco un consenso? Il modo migliore è studiare ciò che, di comune accordo, i migliori studiosi ritengono attendibile. Ma chi sono i migliori studiosi, e sono degni di fede in ogni caso?

Sì, esiste un consenso eclatante[2]. C'è accordo tra gli specialisti di Qumran che insegnano (tra l'altro) alla Catholic University of America, alla Chicago University, alla Claremont Graduate School, all'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, all'Università di Edimburgo, alla Duke University, alla Emory University, all'Università di Göttingen, all'Università di Groningen, ad Harvard, all'Università Ebraica di Gerusalemme, all'Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin, all'Institutum Judaicum Delitzschianum di Münster, all'Università di Leida, all'Università di Monaco, alla New Jork University, alla University of Notre Dame, ad Oxford, al Princeton Theological Seminary, alla Princeton University, all'Università di Strasburgo, all'Università di Torino, all'Università di Tübingen, allo Union Theological Seminary, a Yale, e nell'ambito di altri programmi che si occupano di ricerche su Qumran[3].

Il consenso è attestato anche in maniera inequivocabile dalle maggiori opere di consultazione, opere come l'*Anchor Bible Dictionary*, in corso di stampa, i *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, l'*Encyclopaedia Judaica*, l'Enciclopedia Ebraica *Mikra'it*, il nuovo Schürer[4], e dalle maggiori pubblicazioni erudite, come la collana intitolata *Discoveries in the Judean Desert*, nella quale i manoscritti del Mar Morto sono stati spesso pubblicati per la prima volta. È anche servito da riferimento per le principali miscellanee di traduzioni dei manoscritti del Mar Morto in lingua danese, ebraica, francese, giapponese, inglese, italiana, olandese, polacca, russa, spagnola, svedese e tedesca[5].

[2] Desidero esprimere qui la mia gratitudine per i pareri ricevuti dai massimi esperti di Qumran: Frank Moore Cross, John Hancock, Professore Emerito di Ebraico e Lingue orientali dell'Università di Harvard; David Noel Freedman, Arthur F. Thurnau, Docente di Studi Biblici all'Università del Michigan e titolare della cattedra di Studi Biblici Ebraici presso l'Università di San Diego, California; e Shemaryahu Talmon, J.L. Magnes, Professor Emeritus, Università Ebraica di Gerusalemme.

[3] Mi colpisce l'unanimità internazionale del consenso, da me rilevata nel corso delle mie attività di conferenziere o delle mie ricerche in Australia, Austria, Canada, Francia, Germania, Giappone, Inghilterra, Irlanda, Israele, Italia, Norvegia, Olanda, Scozia, Svezia, e (ovviamente) in tutti gli Stati Uniti.

[4] E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a.C - 135 d.C.)*, 3 voll., nuova versione inglese riveduta e curata da G. Vermes - F. Millar - M. Black, Edimburgo 1973 (tr. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, [Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, nn.1 e 2], Paideia, Brescia, vol. I, 1985 e vol. II, 1987).

[5] Danese: E. NIELSEN - B.OTZEN, *Dødehavs teksterne: Skrifter fra den jødiske menighed i Qumran i oversaettelse og med noter*, Copenhagen 1959².

Ebraico: in particolare A.M. HABERMANN, *Meghillot Midbar Yehudah*, Tel Aviv 1959;

La dimensione internazionale e l'ampia unanimità del consenso sono veramente notevoli. Oltrepassano di certo i confini nazionali e confessionali.

ARTICOLARE IL CONSENSO

I manoscritti del Mar Morto sono stati rinvenuti in undici grotte nel Deserto della Giudea, nei pressi di una località nota con il nome arabo di Khirbet Qumran. Questi manoscritti sono stati studiati approfonditamente da studiosi di tutto il mondo.

J. LICHT, *Mgylt hsrkym: Srk hyḥd, srk lkwl 'dt yśr'l l'ḥryt hymym, srk hbrkwt*, Gerusalemme 1961-62; Y. Yadin ha pubblicato edizioni in ebraico moderno di 1QM e 11QTemple. Altri studiosi israeliani hanno pubblicato traduzioni di uno o più rotoli. La presente lista riguarda solo raccolte di traduzioni.

Francese: J. CARMIGNAC e altri, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, 2 voll., Paris 1961, 1963; A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1980[4]; A. DUPONT-SOMMER e M. PHILONENKO, *La Bible: Écrits intertestamentaires*, (Bibliotèque de la Pléiade), Paris 1987.

Giapponese: M. SEKINE, *Shikai-bunsho*, Tokio 1963.

Inglese: a quanto ne so, tutti, al Princeton Theological Seminary Dead Sea Scroll Project concorderebbero con quest'affermazione di unanime consenso. È sostenuto fondamentalmente dalle pubblicazioni di G. Vermes; la sua traduzione è ora ampiamente usata. Cfr. G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, London-New York 1987[3]. Un classico è la traduzione di G. Vermes dell'eccellente edizione francese di A. DUPONT-SOMMER, *The Essene Writings of Qumran*, Oxford 1961; ristampa Magnolia Mass. 1971. Cfr. anche T.H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures: In English Translation with Introduction and Notes*, Garden City N.Y. 1976[3]. Un'importante scelta è tradotta e commentata da M.A. KNIBB in *The Qumran Community*, Cambridge-New York 1987.

Italiano: Una delle migliori raccolte è quella a cura di L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Classici delle Religioni, UTET, Torino 1971 (L'edizione del 1986, ora anche rist. da Tea, Milano 1994[2], comprende anche il Rotolo del Tempio e il Targum di Giobbe, tradotti da E. Jucci). Cfr. anche F. MICHELINI TOCCI, *I manoscritti del Mar Morto: Introduzione, traduzione e commento*, Bari 1967.

Olandese: cfr. le serie *De Handschriften van de Dode Zee in Nederlands Vertaling*, Amsterdam 1957-60, che contiene traduzioni di A.S. van der Woude e H.A. Brongers.

Polacco: W. TYLOCH, *Rekopisy z Qumran ned Morzem Martwym*, (Rozprawy i Materialy 6), Polskie Tow. Religioznawcze, Warsaw 1963.

Russo: I.D. AMUSIN, *Nakhodki u Mertvogo moria*, Mosca 1964; ID., *Teksty Kumrana*, Mosca 1971.

Spagnolo: A.G. LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto: Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio*, (Biblioteca de autores cristianos 317), Madrid 1971.

Svedese: B. REICKE, *Handskrifterna från Qumran (eller 'Ain Feshcha) I-IV*, (Symbolae Biblicae Upsalienses 14), Uppsala 1952.

Tedesco: cfr. in particolare H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Die Sekte von Qumran*, Berlin 1961[2]; J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 voll., München-Basel 1960; E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München 1981[3].

Non mancano discussioni su molti argomenti, ma si può affermare che un consenso esiste. Proverò a descriverlo come segue[6]:

1. Tutti i manoscritti furono redatti da ebrei, e nessuno fu interpolato o subì interventi redazionali da parte di scribi cristiani (come nel caso di alcuni pseudoepigrafi giudaici).

2. Tutti i manoscritti sono in ebraico ed aramaico (vi sono solo pochi frammenti in greco)[7].

3. Tutti i manoscritti (fatta eccezione per il Rotolo di Rame)[8] possono essere datati a prima del 68 o 69 d.C., in base a criteri archeologici, storici e paleografici, nonché ai test al carbonio 14[9]. La data più alta per il più antico dei rotoli del Mar Morto è discussa; ma esso risale verosimilmente al 250 circa a.C. – cioè a un secolo circa prima dell'insediamento della comunità a Qumran, avvenuto intorno al 150 a.C.

4. Gli archeologi hanno rinvenuto nelle rovine di Qumran punte di frecce romane e monete romane giacenti su di uno strato di ceneri scure e di resti di legname arso; sotto questo strato hanno rinvenuto monete giudaiche e chiari indizi di un sito abitato. L'insediamento giudaico cessa di esistere nel 68 d.C. Gli archeologi hanno giustamente fatto rilevare la probabilità che le undici grotte siano da mettersi in relazione con una comunità insediatasi a Qumran, in primo luogo perché sono geograficamente site nei pressi di Khirbet Qumran e furono usate nello stesso periodo in cui vi fu gente che lavorava a Qumran.

5. Quest'inaspettata scoperta conferma gli studi storici, basati su Giuseppe

[6] Inventari dei manoscritti di Qumran sono stati pubblicati da F. García Martínez e S.A. Reed. Cfr. F. García Martínez, *Lista de MSS procedentes de Qumran*, «Henoch», 11/2-3 (1989), pp. 149-232; e S.A. Reed, *Qumran Cave 1*, (Dead Sea Scroll Inventory Project 1), Claremont Calif. 1991. La migliore bibliografia sui manoscritti di Qumran è J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, (SLB Sources for Biblical Study 20), Atlanta 1990 (ed. riv.). Una concordanza a circa 220 documenti e 3.500 frammenti dei manoscritti del Mar Morto è la *Qumran Graphic Concordance*, a cura di J.H. Charlesworth, Tübingen 1991.

[7] Frammenti latini sono stati rinvenuti in altre grotte a sud di Qumran (es. Mur 158-59 lat; Mur 160-63 lat). Su alcuni altri frammenti è stata rinvenuta scrittura nabatea (es. Mur 71 nab; pap5/6ḤevA nab). Arabo è stato rinvenuto su papiri provenienti da Khirbet Mird (papMird 1-100 arab). Queste altre grotte non sono legate a Qumran, sebbene i loro manoscritti vengano talvolta classificati in base a criteri geografici come «manoscritti del Mar Morto».

[8] Il Rotolo di Rame può essere datato intorno alla metà del primo secolo d.C. Frank Cross mi ricorda che, dopo aver esaminato ogni consonante; ha datato il Rotolo di Rame alla «seconda metà dell'epoca erodiana, all'interno, cioè, degli ampi confini del periodo compreso tra il 25 e il 75 d.C.». Cfr. Cross, *Excursus on the Palaeographical Dating of the Copper Document*, DJD 3, p. 217. Non è certo che questo documento sia da mettersi in relazione coi membri della comunità di Qumran.

[9] Di questi test al carbonio 14 è stata divulgata notizia dai mezzi di comunicazione di massa, ma i test non sono stati discussi dagli studiosi. Confermano le datazioni dei rotoli alle quali si era pervenuti con i metodi archeologici, storici e paleografici.

Flavio, che riferiva che i soldati romani incendiarono Gerico e la regione circostante Qumran nel 68 d.C.

6. La paleografia (la scienza che studia le antiche scritture), è una scienza e un'arte; non può azzeccare l'anno, e neppure il decennio, in cui un manoscritto è stato scritto, ma può indicare una data con un'approssimazione di cinquant'anni o una generazione. Nei manoscritti del Mar Morto si constata un'innegabile sequenza paleografica, che si conclude con la distruzione di Qumran nel 68 d.C. e con i manoscritti trovati a Masada, che cadde nelle mani dei soldati romani nel 73 o 74 [10].

7. La grotta IV conteneva il maggior numero di manoscritti; è quella in cui i membri della comunità di Qumran depositarono la raccolta di manoscritti della comunità. In questo senso si trattava della biblioteca della comunità di Qumran. La grotta IV, e le altre dieci grotte, custodirono documenti composti probabilmente a Qumran (per es. 1QS) e altri (vale a dire 1QIs^a) che vennero portati a Qumran da diverse località della Palestina, originariamente dai discepoli del «Maestro di Giustizia» quando lasciarono Gerusalemme, e più tardi da altri ebrei che, nell'entrare a far parte della comunità di Qumran, portarono con sé rotoli di manoscritti.

8. L'esistenza della comunità di Qumran si protrasse dalla metà del II secolo a.C. fino al 68 d.C.

9. Originariamente la comunità fu composta da sacerdoti che erano stati espulsi dal Tempio di Gerusalemme, o avevano abbandonato. Questi sacerdoti furono guidati nel deserto della Giudea da un uomo che essi chiamavano «Maestro di Giustizia». Di lui non sappiamo praticamente nulla di certo, tranne che era un sacerdote (4QpPs 37), e probabilmente di stirpe sadocita (CD7). Gli studiosi sono discordi sul fatto che egli in precedenza fosse o meno stato sommo sacerdote nel Tempio. È ipotizzabile che egli abbia composto alcune parti della Regola della comunità, alcuni degli Inni di ringraziamento [11], e forse la lettera halakhica (concernente le leggi religiose) 4QMMT, che attende ancora d'essere pubblicata [12].

10. Nei primi decenni del II secolo a.C. altri ebrei si unirono ai primi membri della comunità. Alcuni dei nuovi membri erano forse farisei, o precursori dei farisei. La comunità di Qumran fu chiaramente ampliata all'incirca in coincidenza coll'inizio del I secolo a.C.

11. La teologia di Qumran non è monoliticamente sistematica. Dal momento che i manoscritti del Mar Morto rappresentano un lavorìo durato tre secoli, è ovvio che vi si riscontrino differenze o sviluppi speculativi. Vi è per esempio

[10] Alcuni paleografi malauguratamente hanno preteso troppo, dando a volte adito ai critici di concludere che la paleografia è una scienza notoriamente imprecisa.

[11] Cfr. Capitolo Quinto.

[12] Quest'importante lettera è discussa nel Capitolo Primo.

una varietà di riflessioni sul particolare calendario solare di 364 giorni e la sua relazione col calendario lunare, sul matrimonio, sul messianismo, sul dualismo, sull'antropologia, sull'angelologia, sull'escatologia, sulla visione del futuro[13].

12. Alcuni aspetti della teologia di Qumran possono essere illustrati in base ad informazioni rinvenute nei principali manoscritti della comunità (1QS, 1QH, i Pesharim). I membri della comunità di Qumran tendevano a denigrare il culto del Tempio di Gerusalemme, e a disprezzare la dinastia asmonea. Il nemico numero uno, al tempo dell'espulsione dei membri della comunità di Qumran da Gerusalemme, era da loro chiamato «Sacerdote Empio», ed era probabilmente il sommo sacerdote allora in carica, e di stirpe maccabea, probabilmente Gionata (160-143) o Simone (143-135). I confederati di Qumran parlavano di se stessi come dei «poveri», membri de «la Via». Essi erano i «figli della luce» (espressione rinvenuta in molti rotoli); tutti gli altri erano i «figli delle tenebre» (espressione rinvenuta in alcuni rotoli). Si ritenevano gli «uomini di santità» che vivevano nella «casa santa», perché «lo Spirito Santo» abitava con loro (e non risiedeva più nel – o aleggiava sul – Tempio).

13. I membri della comunità di Qumran veneravano alcuni pseudoepigrafi giudaici e ne furono influenzati (specialmente il cosiddetto I Enoch e il Libro dei Giubilei). Nella loro biblioteca avevano pseudoepigrafi finora ignoti, attribuiti per lo più a Mosè, Giosuè e David.

14. I membri della comunità di Qumran o erano un gruppo precedentemente sconosciuto del proto-giudaismo (250 a.C.-200 d.C.circa), sorprendentemente simile agli esseni, o debbono essere identificati col rigido e severo gruppo degli esseni di cui ci ha lasciato una descrizione Giuseppe Flavio (37/8-100 d.C.; *Guerra* 2; cfr. Filone [20 circa a.C.-anni 40 circa d.C.])[14]. Il naturalista e geografo romano Plinio il Vecchio (23/4-79 d.C.), che perì nell'eruzione del Vesuvio, descrive una comunità di esseni insediata sulla riva occidentale del Mar Morto, nei pressi di dove sorge Khirbet Qumran (*Storia Naturale* 5, 73).

15. Se i membri della comunità di Qumran erano gli esseni più conservatori e rigidi, e praticavano il celibato, v'erano tuttavia altri gruppi di esseni che vivevano sparsi per l'antica Palestina, abitavano nei villaggi (e fors'anche nelle città), e si sposavano. Questa ricostruzione deriva da una lettura critica delle fonti antiche, in particolar modo Giuseppe Flavio e Filone, e dei principali rotoli, particolarmente 1QS e CD.

16. I membri della comunità di Qumran (e gli esseni, posto che si tratti di due gruppi differenti), all'epoca del ministero di Gesù di Nazaret (26-30 d.C.), esistevano. Ma nessuno dei manoscritti del Mar Morto fa riferimento a Gesù, né menziona alcun discepolo di Gesù descritto nel Nuovo Testamento.

[13] Per una trattazione della maggior parte di questi concetti teologici, cfr. Capitolo Primo.

[14] Il lettore ha il diritto sapere che alcuni eminenti studiosi stanno mettendo in dubbio il legame tra esseni e Qumran.

Capitolo Primo

I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO E IL GESÙ STORICO

James H. Charlesworth

DIBATTITO

Il dibattito intorno ai manoscritti del Mar Morto ebbe inizio nei primi anni Cinquanta, specialmente in seguito agli articoli divulgatlvi e molto seguiti di Edmund Wilson sul «New Yorker» (14 maggio 1955)[1]. Ferve tuttora, con articoli sulla maggior parte dei quotidiani e delle riviste più note. Affermazioni e accuse circa questi antichi manoscritti hanno scosso molte persone in tutto il mondo per tutta una serie di ragioni[2]. Nessun campo delle discipline umanistiche, nessun aspetto degli studi biblici ha affascinato i lettori contemporanei come questo. Sul «National Geographic Magazine» del 1958, A.D. Tushingham terminava il proprio articolo con queste parole: «E per la prima volta gli esseni, sinora avvolti nel mistero, ci stanno dinanzi, rivelati. La storia della loro lotta spirituale giunge a noi dal passato come un inno solenne»[3].

CONSENSO DEGLI SPECIALISTI

Oggi, la maggior parte delle persone colte sa che il rinvenimento dei manoscritti del Mar Morto iniziò in una grotta desertica ad ovest del Mar Morto ad opera di un giovane pastore arabo, nel 1947, in Palestina, poco prima che ve-

[1] E. Wilson (1895-1972) non fu soltanto un giornalista, ma un famoso scrittore e critico. Era dogmatico, polemico e talvolta brillantemente intuitivo. I suoi articoli sul «New Yorker» riuscirono a fare dei "manoscritti del Mar Morto" un argomento popolare, e del termine un'espressione familiare. I suoi scritti sono riuniti in *Israel and the Dead Sea Scrolls*, New York 1978.

[2] Cfr. l'*Introduzione* all'inizio del presente volume.

[3] A.D. TUSHINGHAM, *The Men Who Hid the Dead Sea Scrolls*, «National Geographic Magazine», 94/6 (1958), pp. 785-808; citazione da p. 808. Tushingham era direttore del Dipartimento di Arte e Archeologia del Royal Ontario Museum.

nisse fondato lo Stato di Israele[4]. Da allora, i manoscritti del Mar Morto e gli oggetti ad essi correlati (*realia*) vennero rinvenuti in undici grotte site nei pressi di alcune rovine ad ovest del Mar Morto. Fu Padre Roland de Vaux a portare alla luce queste rovine negli anni Cinquanta. Gli studiosi ora concordano che queste rovine sono i resti di un centro[5] in cui vissero sacerdoti ebrei, costretti a vivere nel deserto perché esiliati da Gerusalemme e dal Tempio. Il capo di questa comunità di sacerdoti in esilio, il «Maestro di Giustizia», che forse era stato sommo sacerdote nel Tempio[6], fu apparentemente fatto oggetto di persecuzioni da parte del «Sacerdote Empio» il Giorno dell'Espiazione, nel suo esilio nel deserto (1QpHab 9, 4-8)[7].

Questi sacerdoti, e altri ebrei che entrarono più tardi nella comunità, lavorarono a Qumran (spesso abitando in grotte nei pressi di Qumran), dalla seconda metà del II secolo a.C. al 68 d.C., il terzo anno della grande rivolta giudaica contro Roma (66-70)[8]. I dati archeologici e le testimonianze letterarie ci hanno permesso di determinare con considerevole precisione la data 68. Gli edifici di Qumran vennero dati alle fiamme dalla X legione dell'esercito roma-

[4] Si legga per esempio l'avvincente resoconto del rischioso viaggio intrapreso dal Prof. E.L. Sukenik per andare a vedere i primi rotoli rinvenuti, le sue conversazioni con arabi attraverso gli sbarramenti di filo spinato a Gerusalemme, e il suo finale successo. Sono descritte da suo figlio, Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, New York 1957, 1962 (di prossima la ristampa presso Crossroad).

[5] Gli edifici sono spesso designati col termine «monastero», che però trasferisce concetti cristiani al giudaismo di prima del 70.

[6] Quest'ipotesi fu avanzata da H. Stegemann in *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971. Io la misi in dubbio in *The Original and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases Among the Qumran Essenes*, RQ, 10 (1979-80), pp. 213-33, e più recentemente è stata messa in dubbio anche da J.J. Collins in *The Origin of the Qumran Community: A Review of the Evidence*, in *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, edd. M.P. Horgan-P.J. Kobelski, New York 1989, pp. 159-78. P.R. Callaway ha messo in guardia contro il pericolo di fantasticare eccessivamente nel ricostruire la storia della comunità di Qumran; si veda la sua *The History of the Qumran Community: An Investigation*, JSPS 3, Sheffield 1988.

[7] J. Strugnell, riflettendo su 4Q375 e 4Q376, con acuta capacità d'immaginazione storica, suggerisce che il Maestro di Giustizia forse portò «via con sé nella fuga a Qumran» i paramenti da sommo sacerdote. Perché il Sacerdote Empio andò a Qumran nel Giorno dell'Espiazione? Strugnell si chiede, «...non si trattò proprio d'un tentativo di rientrare in possesso di quei paramenti da sommo sacerdote, adorni di gioielli, in quel giorno, che era proprio quello in cui il suo avversario li avrebbe indossati?» (p. 274). Per essere leali nei confronti di Strugnell è importante notare che questo viene presentato come un interrogativo su cui riflettere. Cfr. Strugnell, *Moses-Pseudoepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works*, in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. L.H. Schiffman, JSPS; JSOT/ASOR 2, Sheffield 1990, pp. 221-56.

[8] G.W. Buchanan mette in discussione la data della distruzione di Qumran. Cfr. il suo *Some Unfinished Business with the Dead Sea Scrolls*, RQ, 13 (1988), pp. 411-20.

no. Questa distruzione è attestata dal rinvenimento di legname bruciato, ceneri e punte di frecce romane all'interno dei muri di pietra che ci restano[9]. Scavi più recenti a Gerico, sita anch'essa a poche miglia soltanto a nord di Qumran, rivelano anch'essi con stringente evidenza la distruzione operata dai soldati romani. Ceneri, punte di frecce di ferro romane e giare rotte risalenti all'inizio del I secolo sono state rinvenute nel palazzo di Erode e nei pressi di esso. Queste scoperte archeologiche confermano il racconto di Giuseppe Flavio, il famoso storico ebreo del I secolo, che descrive la distruzione romana di Gerico e dintorni avvenuta nel 68 d.C. (*Guerra* 4)[10].

I sacerdoti che si allontanarono – o, meglio, che furono allontanati – dal Tempio di Gerusalemme, erano sacerdoti legittimi. Rivendicavano la loro discendenza da Sadoc il sommo sacerdote dei re Davide e Salomone, e addirittura da Aronne, fratello di Mosè e primo sacerdote israelita che officiò nella Dimora nel deserto[11]. Questi sacerdoti seguivano un *leader* potente, eloquente e forse carismatico[12]. Nei manoscritti del Mar Morto questi è chiamato «Maestro di Giustizia», ma non sappiamo quale fosse il suo nome, né siamo in grado di identificarlo con alcuna figura storica nota[13].

Il Maestro di Giustizia e i suoi discepoli composero molti manoscritti del Mar Morto, e possono essere identificati con sufficiente certezza. I membri della comunità di Qumran sono quasi senz'altro uno dei gruppi di esseni, con tutta probabilità il più severo, e vengono menzionati nelle testimonianze antiche di Filone, Giuseppe Flavio, Plinio, in una fonte attribuita a Ippolito[14] e

[9] Cfr. R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, trad. D. Bourke, London 1973.

[10] Alcune di queste scoperte presso il palazzo di Erode a Gerico, specialmente i numerosi bagni rituali (*mikvaoth*) a ovest della gigantesca piscina, non sono ancora state adeguatamente date alle stampe, o fatte oggetto di discussione.

[11] F.M. Cross ha giustamente mostrato che Sadoc era un discendente di Aronne. Di conseguenza, i sadociti – discendenti di Sadoc – sono anche Aroniti.

[12] Cfr. il Capitolo V del presente volume, che tratta in modo particolare del Maestro di Giustizia.

[13] Uno dei più famosi tentativi è quello fatto da J. Carmignac, che affermò in numerose pubblicazioni che il Maestro di Giustizia va identificato con Giuda l'Esseno (GIUSEPPE FLAVIO *Guerra* 1, 78-80; *Antichità* 13, 311-13). Cfr. J. CARMIGNAC, *Qui etait le docteur de Justice?*, RQ, 10 (1980), pp. 235-46; comunque, si consulti la critica di J. MURPHY-O'CONNOR, *Judah the Essene and the Teacher of Righteousness*, RQ, 10 (1981), pp. 579-85, e anche H. BURGMANN, *Zwei lösbare Qumranprobleme: Die Person des Lügenmannes: Die Interkalation im Kalender*, Frankfurt am Main-New York 1986, che giunge alla conclusione che il nome del Maestro di Giustizia è ignoto (pp. 254-55).

[14] M. Smith sostiene che il racconto sugli esseni nei Philosophumena (a cura di E. MILLER, *Origenes Philosophumena*), e quello nel Libro II della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio sono da mettersi in relazione; si tratta di due copie e traduzioni indipendenti di un altro documento. SMITH, *The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena*, HUCA, 29 (1958), pp. 273-313.

altrove[15]. Il parere espresso da F.M. Cross, uno dei più eminenti studiosi di Qumran, è ancora valido, e merita di essere citato[16]:

> Lo studioso che voglia "esser cauto" nell'identificare la setta di Qumran con gli esseni si pone in una posizione davvero curiosa: deve postulare seriamente che due gruppi importanti diedero luogo a due comunità religiose di vita comunitaria nella stessa area del deserto del Mar Morto, e vissero praticamente insieme per due secoli, condividendo le stesse eccentriche vedute, operando rituali di purificazione, pasti rituali, cerimonie simili o addirittura identiche. Deve supporre che gli uni, descritti con precisione da autori classici, siano poi scomparsi senza lasciar dietro di sé traccia di edifici, né vasellame; e che gli altri, sistematicamente ignorati dagli autori classici, abbiano lasciato un gran numero di rovine, e una grande biblioteca. Io preferisco essere imprudente e identificare senza indugi gli uomini di Qumran con i loro perenni vicini di casa, gli esseni[17].

Come dicevano i rabbini, la cautela o l'indugio non sempre costituiscono una virtù. All'affermazione di Cross aggiungerei ancora che i manoscritti del Mar Morto ci conservano testimonianza degli esseni severi, esuli, dediti al celibato e ad un estremo conservatorismo; quindi, allorché sarà necessario specificare, parlerò di «esseni di Qumran», e spesso, specialmente quando parrà giustificata una certa cautela, dei «membri del patto di Qumran»[17bis].

[15] Cfr. J.C. Vanderkam, *The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?*, «Bibl Review», 7 (1991), pp. 42-47. Un'utile miscellanea di testimonianze antiche sugli esseni è stata pubblicata da A. Adam in *Antike Berichte über die Essener*, nuova ed. a cura di C. Burchard (KIT 182; Berlin 1972).

[16] S. Talmon giustamente mi ha avvertito che l'identificazione dei confederati di Qumran con gli esseni è *sub judice*, specialmente da quando si lavora su 4QMMT. Ho riletto le testimonianze antiche sugli esseni e sono più colpito di prima dalla natura essena dei manoscritti del Mar Morto. È molto possibile che ciò che divenne *halakhôth* sadducea sia stato condiviso dagli esseni nel II secolo a.C. I legami tra gli esseni di Giuseppe e i manoscritti del Mar Morto sono troppo numerosi ed eclatanti per essere ignorati. Ovviamente è semplicistica l'equazione: esseni di Giuseppe = abitanti di Qumran; la storia degli abitanti di Qumran è lunga, copre tre secoli, e a Qumran ci fu un considerevole sviluppo. Inoltre, lo stile di vita degli «esseni di Qumran» fu probabilmente più severo di quello di coloro che vivevano, per esempio, a Gerusalemme. Vi furono almeno due diversi tipi di esseni in Palestina.

[17] F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge Mass. 1973, pp. 331-32.

[17bis] L'A. usa spesso l'espressione «Qumran *covenanters*». Moraldi in *Manoscritti di Qumran*, cit., p. 46, rende l'espressione *covenanters*, legata alle tesi di G.R. Driver (*The Judean Scrolls. The Problem and the Solution*, New York 1965), con «confederati». Nella presente tr. si alterna a «confederati», che d'altronde il Moraldi poi non usa, l'espressione «membri del patto» modellata sull'ingl. e sulla ricorrenza del termine *bryt*, patto, nei testi di Qumran, per cui cfr. alle nn. 87-92 del presente saggio (N.d.C.).

AFFERMAZIONI ESAGERATE E REAZIONI ESAGERATE

Nel primo decennio circa, dopo che vennero pubblicati per la prima volta alcuni dei manoscritti del Mar Morto, sedicenti studiosi, spesso millantando d'essere specialisti, uscirono in affermazioni sensazionalistiche, il che arrecò loro una momentanea celebrità. Annunciarono che Gesù era un esseno. Alcuni dissero persino che aveva vissuto e lavorato negli edifici ora chiamati Khirbet Qumran. Altri si spinsero addirittura a sostenere che Gesù era da identificarsi col Maestro di Giustizia.

Le reazioni ad affermazioni tanto esagerate furono altrettanto emotive[18]. Alcuni eccellenti specialisti pensarono che se Gesù era stato influenzato dagli esseni avrebbe dovuto aver visitato Qumran. Affermarono poi, a ragione, che non vi è prova alcuna a suffragio dell'ipotesi che Gesù fosse stato nella comunità di Qumran. Ma ne conclusero, a torto, che Gesù non poteva in alcun modo esser stato influenzato dagli esseni. Altri specialisti del Nuovo Testamento controbatterono che i legami fra i manoscritti del Mar Morto e Gesù erano completamente o quasi completamente negativi. Gesù e gli autori dei manoscritti del Mar Morto erano enormemente differenti. Praticamente tutte le somiglianze potevano essere accantonate; erano insignificanti e dovute esclusivamente alla comune origine nell'alveo del proto-giudaismo "settario"[19].

Queste conclusioni sono ai due estremi del ventaglio delle possibilità: o Gesù era un esseno, o non fu minimamente influenzato da questo gruppo. Gli autori impegnati in queste polemiche spesso rivelavano, loro malgrado, interessi non strettamente scientifici e storici. Le loro tesi spesso riflettevano le perenni istanze o della polemica o dell'apologetica.

Coloro che concludevano che Gesù era un esseno o addirittura il Maestro di Giustizia, pensavano di essere in grado di smascherare le asserzioni fondamentali della religione cristiana. Affermavano pertanto che Gesù non era il Figlio di Dio ma figlio dell'uomo[20].

[18] Per una discussione in merito alle affermazioni sensazionalistiche e alle reazioni eccessive, si veda di J.H. CHARLESWORTH, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, in *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, ABRL 1, New York 1988, pp. 54-76 (tr. it. e cura D. Tomasetto, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, capitolo III, pp. 77-103).

[19] Si vedano soprattutto le conclusioni dell'eminente studioso W.S. LASOR, in *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids 1972.

[20] Nell'usare questi termini gli autori rivelavano la loro ignoranza della storia dei titoli cristologici. «Figlio dell'Uomo» non era usato dai primi seguaci di Gesù per indicare la sua umanità; era un titolo che denotava poteri celesti, cosmici ed escatologici. Cfr. il classico testo di F.H. BORSCH dal titolo *The Son of Man in Myth and History*, New Testament Library, Philadelphia

Queste rivendicazioni non si sono spente; sono tornate a riaccendersi nelle recenti accuse secondo le quali molti rotoli del Mar Morto non sarebbero ancora stati pubblicati perché la loro pubblicazione viene curata da cristiani, che disprezzano l'ebraismo oppure non vogliono recare un danno irreparabile alla fede cristiana[21]. Negli ultimi due anni – 1990 e 1991 – queste accuse e affermazioni sono state espresse o insinuate in articoli appositi[22] su giornali e riviste famose come il «New York Times»[23], il «Time»[24], il «Jerusaleme Post International Edition»[25], il «Biblical Archaeologist»[26] e la «Biblical Archaeology Review»[27].

Il consenso sviluppatosi tra gli studiosi negli ultimi quarant'anni è eclatante[28]; ciò nonostante, uno studioso di manoscritti del Mar Morto sostiene che da tale consenso bisogna dissociarsi. R.H. Eisenman asserisce che questi documenti vanno collocati in un *milieu* erodiano, e che in pratica tutti i passi del Commento ad Abacuc di Qumran vanno visti alla luce della vita e dell'insegnamento di Giacomo, fratello di Gesù e capo del movimento di Gesù a Gerusalemme[29].

Ancor più sbalorditive sono le affermazioni di Barbara Thiering, un'australiana[30]. La Thiering asserisce, con Eisenman, che i manoscritti del Mar Morto sono stati interpretati erroneamente. Sostiene che il Maestro di Giustizia «ope-

1967; A.J.B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, SNTS, Monograph Series 39, Cambridge 1980; B. LINDARS, *Jesus Son of Man*, Grand Rapids 1983; D.R.A. HARE, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990.

[21] Cfr. ora gli equilibrati commenti di H. SHANKS in *The Dead Sea Scrolls After Forty Years. Symposium at the Smitsonian Institution* - October 27, 1990, Washington 1991, p. 75.

[22] Per il consenso che accomuna la maggior parte degli studiosi più autorevoli cfr. l'*Introduzione* al presente volume.

[23] *Sea Scrolls Editor Removed*, «New York Times», December 11, 1990. *Dead Sea Scrolls Editor's Exit Tied to Anti-Jewish Remarks*, «New York Times», December 12, 1990.

[24] *Ouster of an "Anti-Judaist"*, «Time», Januar 14, 1991, p. 63.

[25] *Scrolls and the Strugnell Antisemitic Mindset*, February 23, 1991.

[26] Cfr. in particolare l'editoriale *Qumran Update*, BA, (December 1990), p. 235.

[27] Questo autorevole periodico sull'archeologia biblica ha pubblicato per anni servizi speciali sulla pubblicazione dei manoscritti del Mar Morto, che il direttore, H. Shanks, giudica scandalosa. Cfr. per esempio *Chief Dead Sea Scrolls Editor Denounces Judaism, Israel; Claims He's Seen Four More Scrolls Found by Bedouin*, BAR, 17 (1991), pp. 64-72.

[28] Cfr. l'*Introduzione* al presente volume.

[29] R.H. EISENMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Studia Post-Biblical 34, Leiden 1983; *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Studia Post-Biblical 35, Leiden 1986; *The Historical Provenance of the "Three Nets of Belial": Allusion in the Zadokite Document and Balla'/Bela' in The Temple Scroll*, «Folia Orientalia», 25 (1988), pp. 51-66.

[30] Cfr. di B.E. THIERING, *The Gospels and Qumran: A New Hypothesis*, Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 2, Sydney 1981, e *The Qumran Origins of the Christian Church*, Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion, Sydney 1983.

rò a Qumran intorno al 26-30 d.C.», che la storia del Maestro di Giustizia «e del suo rivale corrisponde a quella di Giovanni Battista e Gesù»[31]. I manoscritti del Mar Morto, afferma la Thiering, rivelano che Gesù nacque a Qumran e non morì sulla croce ma trascorse il resto della sua vita in un "monastero" esseno.

Le tesi della Thiering ebbero larga diffusione grazie ad un documentario trasmesso alla televisione australiana (ABC). Le infuocate polemiche intorno a queste affermazioni causarono discussioni piene di sensazionalismo e reazioni a non finire[32]. Padre Terry Purcell stigmatizzò la trasmissione: «Trovo assurdo che la ABC la Domenica delle Palme mandi in onda un documentario che inficia tutto il cristianesimo e lo fa sembrare un'impostura»[33].

Le accuse secondo le quali i manoscritti del Mar Morto confuterebbero il cristianesimo sono infondate. Cattolici, protestanti ed ebrei stanno curando insieme la pubblicazione del materiale inedito. Per di più tutti i rotoli di considerevoli dimensioni sono già stati pubblicati. Restano da pubblicare solo migliaia di frammenti, molti dei quali appartengono a documenti prima ignoti. Per rifarci all'esempio di un *puzzle*, quello che ci manca è la fotografia alla quale rifarci per ricongiungere insieme tutti i pezzetti. Io ho personalmente lavorato su alcuni dei frammenti inediti, e di nessuno di quelli noti a me e agli altri che ci stanno lavorando si può in alcun modo affermare che cònfutino le affermazioni fondamentali della fede cristiana[34]. La verifica di quest'affermazione, e di quelle a cui essa si contrappone, potrà essere effettuata convincentemente dagli interessati solo quando tutti i frammenti saranno stati resi disponibili e pubblicati.

Nelle affermazioni secondo le quali Gesù non venne in alcun modo influenzato dagli esseni non si può far a meno di percepire un accento non-storico, dogmatico e apologetico. Gesù dev'essere unico – egli è divino, non è in alcun modo umano – questo pare essere il presupposto sotteso a molte delle affermazioni pubblicate. Egli è pertanto privato della propria storicità, ed ecco che la prima delle eresie cristiane, combattuta da *2 Giovanni* 7, e sanzionata dagli *Atti di Giovanni*, comincia a trionfare. Il docetismo, la dottrina secondo la quale Gesù non fu un essere umano ma un essere celeste, ne risulta surrettiziamente sanzionata.

Non è giunta l'ora di riesaminare quest'affascinante argomento? Non do-

[31] THIERING, *The Gospels and Qumran*, p. 11. Cfr. anche il suo *Redating the Teacher of Righteousness*, Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1, Sydney 1979.

[32] *Scrolls are Laying Bible Secret Bare*, «Daily Telegraph», April 2, 1990.

[33] *Ibid.*

[34] Se si accetta che il consenso che accomuna i più autorevoli specialisti di Qumran è cosa reale, sono sicuro che il lettore converrà con me nel porre la seguente domanda: com'è possibile che un antico frammento giudaico – che non può in alcun modo riferirsi alla vita, crocifissione, e proclamata risurrezione di Gesù di Nazaret – mini, per non dire poi confuti, la fede cristiana?

vremmo affrontarlo prima di tutto come storici? Se siamo ebrei o cristiani dobbiamo leggere questi antichi manoscritti solo alla luce delle nostre venerate tradizioni, contenute nella Mishnah o nell'Antico Testamento? Dobbiamo forse farci accecare, confessando ciò che abbiamo voluto far affermare ai sacri testi? C'è una qualche verità nell'affermazione, fatta da numerosi studiosi, secondo la quale tra i manoscritti del Mar Morto sono state rinvenute parti del Nuovo Testamento? [35]. Non dobbiamo essere ottimisti riguardo alla possibilità di scoprire qualcosa di nuovo, negli anni Novanta, dal momento che ora non siamo in possesso soltanto dei sette rotoli rinvenuti nella grotta I, ma di ben più di 223 documenti della setta, ora finalmente leggibili su computer? [36]. Abbiamo anche molti più dati che ci aiutano a comprendere l'estensione geografica degli esseni, grazie alle scoperte archeologiche sul litorale ovest del Mar Morto, e in particolare ad ovest di quelle che sono le attuali mura occidentali di Gerusalemme [37].

Scopo di questo capitolo introduttivo è spiegare in breve quale pare essere la relazione che intercorre tra Gesù e i manoscritti del Mar Morto. Sebbene io non intenda offrire un resoconto della ricerca, fornirò nelle note una breve guida alle pubblicazioni specialistiche. Per il grande pubblico per cui *Gesù e la comunità di Qumran* è stato scritto, una rapida panoramica delle varie tesi sarà di maggior utilità. Presenterò innanzitutto alcune osservazioni metodologiche, per poi passare a discutere le principali somiglianze, le significative differenze e le probabili conclusioni che si possono trarre.

Confusione, ed elucubrazioni insostenibili, sono state disseminate non solo tra gli studiosi ma anche tra il pubblico straordinariamente vasto che nutre interesse per quest'argomento, a causa di ipotesi e metodi assurdi. Di conseguenza, cercherò di mettere a fuoco l'ottica tramite cui potremmo poi fare alcune osservazioni sensate.

[35] Si vedano i seguenti: J. O'CALLAGHAN, *New Testament Papyri in Qumran Cave 7?*, in *Supplement* a JBL, 91 (1972), n. 2; P. BENOIT, *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*, RB, 79 (1972), pp. 321-24; P. BENOIT, *Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*, RB, 80 (1973), pp. 5-12 (conclusione: «Padre O'Callaghan non ha provato la sua tesi» (p. 12); D. ESTRADA - W. WHITE, *The First New Testament*, New York 1978; C.P. THIEDE, *Die älteste Evangelien-Handschrift?, Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der Schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1986; S.R. PICKERING - R.R.E. COOK, *Has a Fragment of the Gospel of Mark Been Found at Qumran?*, Papirology and Historical Perspectives 1, Sydney 1989 (cfr. p. 4 «...nessuno dei frammenti proviene dal Nuovo Testamento...»).

[36] Il Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project ha completato una concordanza ebraica e aramaica a questo *corpus* di 223 testi e più di 3.500 frammenti. La *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* è in corso di pubblicazione presso l'editore Mohr (Siebeck) di Tübingen.

[37] Si veda il Capitolo VII del presente volume, a cura di Rainer Riesner, e la bibliografia ivi citata. Cfr. anche M. TANISLAW, *Le camp des Esséniens de Jérusalem à la lumière des récentes recherches archéologiques*, «Folia Orientalia», 25 (1988), pp. 67-74.

I confederati di Qumran, gli autori dei manoscritti del Mar Morto, non sono un insignificante gruppo di ebrei che vivevano in solitudine nel Deserto della Giudea. Sono l'ala conservatrice di un vasto e influente gruppo del proto-giudaismo [38], che si divideva in almeno due sottogruppi, secondo Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 160) e anche secondo numerosi specialisti che hanno studiato la storia degli esseni e confrontato la *Regola della comunità* col *Documento di Damasco*. Filone e Giuseppe Flavio riferiscono che gli esseni che vivevano in Palestina erano più che quattromila [39]. Dal momento che a Qumran non potevano vivere più che duecento persone, se ne deduce che la maggioranza di essi viveva altrove [40]. Giuseppe Flavio chiarisce dove: «Essi non costituiscono un'unica città, ma in ogni città ne convivono molti» (*Guerra* 2, 124). Egli ci riferisce addirittura che ve n'erano «in ogni città» (*Guerra* 2, 125). Filone asseriva che di esseni ve n'erano in tutta la Giudea [41].

Risulta così evidente che, per scoprire come gli esseni vivevano e che cosa pensavano, Gesù non aveva bisogno di avventurarsi nel deserto. Predicatore itinerante qual era [42], è senz'altro possibile che abbia incontrato degli esseni in Galilea, in giro per la Palestina, e nei dintorni di Gerusalemme [43].

Se scopriamo un possibile parallelo tra gli esseni e Gesù, come dobbiamo rapportarci ad esso? Innanzitutto, sappiamo che i manoscritti del Mar Morto risalgono a prima del 68 d.C. [44], e che di conseguenza sono quasi sempre antecedenti o in rari casi contemporanei di Gesù, che fu crocifisso fuori dalle mura

[38] È questo il termine tecnico per i vari tipi di giudaismo che si ebbero dal 250 circa a.C. al 200 circa d.C. (cfr. l'*Avvertenza per il lettore italiano* del presente volume).

[39] FILONE, *Quod omnis probus liber sit* 75. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 18, 21.

[40] Desidero ringraziare qui i Professori Cross, Stegemann e Strugnell, per le proficue discussioni su questo argomento.

[41] In *Quod omnis probus liber sit* 76 Filone riferisce che gli esseni vivevano in villaggi ed evitavano le città; in *Hypothetica* 11, 1 afferma che essi sono presenti in molte città della Giudea «e in molti villaggi». Perché Filone si contraddica non è argomento del presente studio.

[42] G. Theissen, anche se si focalizza sul movimento palestinese di Gesù dal 30 al 70 d.C., ha dimostrato, in base ad una ricerca storica di ispirazione sociologica, perché Gesù era probabilmente un carismatico itinerante. Cfr. la sua *Sociology of Early Palestinian Christianity*, tr. J. Bowden, Philadelphia 1978 (tr. it. *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; sulle stesse tematiche cfr. anche dello stesso autore *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino).

[43] Concordo con M. HENGEL, che sostiene che «gli esseni avevano veramente insediamenti nella stessa Gerusalemme...», *The Pre-Christian Paul*, trad. J. Bowden, London-Philadelphia 1991, cit. da p. 49 (tr. it. *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992).

[44] Il Rotolo di Rame costituisce una possibile eccezione. Non posiamo esser certi che sia appartenuto ai membri della comunità di Qumran. Cfr. la discussione di B. PIXNER, *Unraveling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, RQ, 43 (1983), pp. 323-61.

occidentali di Gerusalemme nel 30 d.C.[45]. Le prove di un'eventuale influenza saranno, di conseguenza, in una direzione: dagli esseni a Gesù.

In secondo luogo, sappiamo che questi manoscritti, a differenza di molti pseudoepigrafi giudaici, non vennero sottoposti a interventi redazionali da parte di scribi cristiani, nel corso delle operazioni di copiatura protrattesi per quasi duemila anni. Si tratta di fonti giudaiche di prima mano, non sottoposte a interventi redazionali da parte di scribi cristiani. Rappresentano qualcosa di più che una comunità isolata esiliata nel Deserto della Giudea. Inoltre, le teologie presenti nelle centinaia di manoscritti del Mar Morto non devono essere costrette in un sistema[46]: esse riflettono varie prospettive e tradizioni su tematiche di primo piano come l'antropologia, i calendari, il dualismo, l'etica, l'escatologia, il messianismo[47].

In terzo luogo: il Vangelo più antico, quello di Marco, fu composto circa due anni dopo l'incendio di Qumran, avvenuto nel 68 d.C. Venne composto a Roma o nella Palestina settentrionale all'incirca nel 70 o poco prima. I Vangeli di Matteo, di Luca e di Giovanni vennero scritti – probabilmente in quest'ordine – in un qualche anno e in una qualche località tra l'anno 80 e il 100.

Quarto, dal momento che Gesù non scrisse nulla, e morì nel 30, dobbiamo tener conto che trascorsero quarant'anni durante i quali gli atti e detti di Gesù vennero trasmessi agli evangelisti. Nel corso di questo periodo, gli atti e detti di Gesù vennero indelebilmente improntati dalle necessità del movimento palestinese di Gesù.

Quinto, le tradizioni concernenti Gesù vennero redatte dai seguaci di Gesù. Essi composero i loro resoconti e vangeli alla luce della propria fervente fede

[45] Ho studiato alcuni frammenti che possono essere posteriori a Gesù, ma in ogni caso si tratta di frammenti di documenti più antichi.

[46] Come, per esempio, nel popolare e avvincente *Jesus and his Times*, Reader's Digest, New York-Montreal 1987, pp. 216-21.

[47] Sull'antropologia, cfr. H. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, SUNT 15, Göttingen 1980. Sui calendari cfr. S. TALMON, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem-Leiden 1989. Sul dualismo cfr. J. DUHAIME, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, CBQ, 49 (1987), pp. 32-56. Sull'etica cfr. S.T. KIMBROUGH, *The Ethic of the Qumran Community*, RQ, 6 (1969), pp. 483-98. Sull'escatologia, cfr. J.J. COLLINS, *Patterns of Eschatology at Qumran*, in *Traditions in Transformation*, ed. J.D. Levenson - B. Halpern, Winona Lake Ind. 1981, pp. 351-75. Oltre alla cosiddetta escatologia "futuristica" di Qumran, i membri della comunità di Qumran credevano di poter godere nel presente delle glorie del paradiso. Cfr. C. ROWLAND, *Christian Origins: From Messianic Movement to Christian Religion*, Minneapolis 1985, pp. 106-7. Sulla dottrina messianica cfr. A.S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde vom Qumran*, SSN 3, Assen 1957; M. DE JONGE, *The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future According to the Dead Sea Scrolls*, in *Studies on the Jewish Background of the New Testament*, ed. O. Michel et al., Assen 1969, pp. 44-63. Cfr. L. SCHIFFMAN in *The Messiah*, ed. J.H. Charlesworth et al., Minneapolis, in corso di stampa.

che Dio avesse risuscitato Gesù dai morti e che presto egli sarebbe tornato nella gloria, trionfalmente, sulla terra. Gli evangelisti non intendevano pubblicare una biografia oggettiva di Gesù che fosse in grado di resistere alla corrosività della critica moderna.

Sesto, alcune delle tradizioni risalgono autenticamente a Gesù. Esse vennero trasmesse da ebrei che erano dotati d'una straordinaria capacità mnemonica e che vivevano in una relazione polemica nei confronti di altri ebrei che non credevano in Gesù e respingevano la rivendicazione dei suoi seguaci, che sostenevano che era lui il Messia tanto a lungo atteso. Un certo interesse nella vita e carriera di Gesù fu senz'altro tipico dei suoi seguaci e di coloro che si unirono al suo movimento; altrimenti non saremmo in grado di spiegare la comparsa dei Vangeli, specialmente di quelli di Marco, Matteo, Luca e Giovanni.

METODOLOGIA DELLA RICERCA SU GESÙ

Dovrebbe risultare ora chiaro che è possibile, proficuo e necessario porre quesiti di carattere storico su Gesù e gli esseni. Dovremmo evitare di presentare ciò che Gesù disse in maniera positivistica[48]. Non dovremmo cercare di isolare e elevare parole putative e non interpretate di Gesù (gli *ipsissima verba Jesu*). Perché i detti di Gesù erano pieni di significato vennero interpretati; e perché vennero interpretati continuano ad esser pieni di significato.

Ciò che dovremmo piuttosto cercare di discernere è ciò che Gesù intese comunicare ai propri ascoltatori. Probabilmente possiamo giungere più vicini a ciò che Gesù disse e intese veramente se ci focalizziamo soprattutto sulle sue parole citate nel Nuovo Testamento[49], eliminando quelle create per venir incontro alle esigenze e alle vedute dei suoi seguaci (o della "chiesa"), e dando priorità per l'autenticità a quelle presenti in più di una tradizione evangelica e coerenti con altri detti attendibili di Gesù.

[48] Una delle migliori esposizioni dei criteri per discernere i detti autentici di Gesù è C.A. EVANS, *Authenticity Criteria in Life of Jesus Research*, «Christian Scholar's Review», 19 (1989), pp. 6-31.

[49] Negli ultimi due secoli sono stati rinvenuti numerosi vangeli apocrifi. La maggior parte dei detti di Gesù presenti in essi sono corrotti da tesi dottrinali e dal desiderio di attribuirgli detti accattivanti. Le sole eccezioni sono costituite da alcuni detti che ci sono stati conservati dal *Vangelo di Tommaso*. Tento di fornire una valutazione di alcune di queste tematiche in *Jesus, the Nag Hammadi Codices, and Josephus*, in *Jesus within Judaism*, cit., pp. 77-102 (tr. it. *Gesù nel Giudaismo del suo tempo*, Claudiana, Torino 1994, cap. IV: *Gesù, i codici di Nag Hammadi e Giuseppe Flavio*, pp. 103 ss.; per i vangeli apocrifi cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. MORALDI, UTET, Torino 1971 [N.d.C.]).

Per cominciare, è indispensabile mettere in evidenza la gran quantità di elementi che Gesù e gli esseni hanno in comune[50]. Sappiamo ora che il gruppo di Gesù e i gruppi degli esseni sono esempi delle diversità presenti nel giudaismo anteriore al 70 d.C.[51]. Sia Gesù che gli esseni ebbero in comune il medesimo territorio, che consideravano loro per diritto di nascita. Vivevano tutti nel Paese[52] promesso ad Abramo e ai suoi discendenti e conquistato da Giosuè, da Debora e da Davide. Erano della medesima razza. Erano ebrei devoti e pii, che osservavano la Torah e la consideravano auto-rivelazione di Dio, concessa da Dio nella sua infinita grazia[53]. Si trattava d'un possesso prediletto e venerato; era la volontà di Dio, e dunque il suo possesso riempiva di gioia.

Gli esseni di certo, e Gesù probabilmente, stando ai passi sul centurione e sulla donna Siro-fenicia, erano ebrei che consideravano i gentili con assai poca stima. All'interno del giudaismo condividevano gli stessi antagonisti: gli scribi, i sacerdoti del Tempio, i sadducei e alcuni (ma non tutti) farisei. Alcuni di questi ultimi si unirono forse agli esseni di Qumran durante le persecuzioni di Alessandro Jannaeo (103-76 a.C.)[54] e alcuni, negli ultimi decenni del primo se-

[50] Cfr. gli autorevoli commenti di L. MORALDI, curatore di *I manoscritti di Qumrân*, Classici delle religioni, UTET, Torino 1971, 1986, TEA 1994, in *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 51 (1978), coll. 737-1014; M. DELCOR - F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumran*, Madrid 1982; J. MAIER - K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, Basel-Munich 1982; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, a cura di G. Vermes et al., Edinburgh 1986, vol. 3/1, pp. 380-469 (tr. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* [*175 a.C.- 135 d.C.*], Paideia, Brescia 1985, 1987).

[51] Nel 1958 R. Bultmann ammise, nella sua prefazione alla terza edizione della sua monumentale *Teologia del Nuovo Testamento*, che i manoscritti del Mar Morto provano che il quadro del giudaismo al tempo di Gesù non era così uniforme come ci si aspetterebbe dalla letteratura rabbinica. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹, p. VII (tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985).

[52] Il "Paese" era stato promesso a Israele (Gn 12. 15. 17) ma apparteneva di diritto solo a YHWH (Lv 25, 23). Cfr. W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, Berkeley 1974, e D.A. FIENSY, *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is mine*, SBEC 20, Lewinston N.Y. 1991. Cfr. anche H. STEGEMANN, *"Das Land" in der Tempelrolle und in anderen Texten aus den Qumranfunden*, in *Das Land Israel in biblischer Zeit* (*Jerusalem Symposium* 1981), ed. G. Strecker, Göttingen 1983, pp. 154-71.

[53] La stessa auto-comprensione di Gesù fu forgiata dal suo rapporto di intensa e tormentata devozione verso la Torah. Cfr. V. FUSCO, *Gesù e la Legge*, «Rassegna di Teologia», 30 (1989), pp. 528-38. [S. BEN-CHORIN nel suo *Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht*, Paul List, München 1967, tr. it. *Fratello Gesù*, Morcelliana, Brescia 1985; TEA, Milano 1991, ricorda le parole di J. Wellhausen nella sua introduzione ai tre primi vangeli, del 1905: «Gesù non era un cristiano, bensì un ebreo, egli non annunciò una nuova fede, ma insegnò a fare la volontà di Dio; la volontà di Dio era, per lui come per gli altri ebrei, nella Legge» (N.d.C.)].

[54] Cfr. CHARLESWORTH, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases Among the Qumran Essenes*, RQ, 10 (1980), pp. 213-33.

colo dopo Cristo e poco più tardi, di certo si unirono a Gesù e al suo movimento (cfr. specialmente Atti 15, 5)[55].

Gli esseni e Gesù avevano in comune un sogno: Dio non aveva dimenticato le sue promesse, di cui facevano fede le Scritture; sia gli esseni che Gesù affermavano che anzi egli stava proprio portandole a compimento. Sia gli esseni che Gesù ricevettero e svilupparono in maniera analoga una prospettiva apocalittica, ma né Gesù né gli esseni (gli esseni di Qumran, perlomeno) scrissero un'apocalisse.

Da ultimo, entrambi vissero in Palestina prima della distruzione di Gerusalemme e del Tempio, e prima della rivolta del 66-70 d.C.[56]. Gesù nel 30, gli esseni di Qumran nel 68, e altri esseni negli anni dal 68 al 73/74[57] vennero uccisi da soldati romani. Non è forse di ovvio interesse per noi – in quanto figli della cultura occidentale, e in particolar modo per quelli di noi che sono ebrei o cristiani – chiederci se, come e in quali maniere Gesù possa esser stato influenzato dagli esseni? A quanto pare molti hanno, a ragione, trovato il compito non solo affascinante ma anche indispensabile.

Dai primi anni '50 molti esperti di primo piano del Nuovo Testamento hanno cercato di discernere quale possa essere stata la relazione intercorsa tra Gesù e gli esseni. Sarebbe sviante riassumere quest'attività come se conducesse a un consenso unanime. Il riassunto che segue riflette pertanto le mie opinioni personali, ma certo molte delle tesi che seguono sono state sviluppate e circostanziate da interpreti di livello internazionale in ponderose monografie.

Principali somiglianze

In sintesi, dunque, Gesù e gli esseni erano simili per molte ragioni fondamentali: condividevano lo stesso territorio e razza; erano pii, religiosi, conservatori e contrari ai gentili. Si battevano contro avversari comuni (in particolare i sadducei e l'aristocrazia sacerdotale di Gerusalemme), erano vicini ad alcuni

[55] At 15, 5: «Ma si alzarono alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti...». [L'espressione "fariseo" è malauguratamente divenuta nella cultura occidentale sinonimo di ipocrita, a discredito delle virtù e dell'alta spiritualità dei farisei, e senza tener conto che anche la tradizione rabbinica mosse critiche alle degenerazioni del fariseismo. Il Talmud (b. Sotah 22b) distingue sette categorie di farisei, e satireggia quelli ipocriti, evidenziando che solo «il fariseo dell'amore», cioè che ubbidisce a Dio per amore, è il vero fariseo. Per un'ampia bibliografia sull'argomento cfr. H. Küng, *Das Judentum*, Piper, München 1991; tr. it. *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993, e G. Stemberger, *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993, ed. orig. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991 (N.d.C.)].

[56] Per un succinto riassunto, cfr. M. Avi-Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem 1984, pp. 1-14.

[57] Non è chiaro quando esattamente cadde Masada. Alcuni frammenti inediti negli archivi del defunto Prof. Y. Yadin fanno presumere che sia caduta nel 73.

farisei, erano animati dalla convinzione che Dio stava per dare compimento alle sue promesse, ed erano orientati in senso apocalittico ed escatologico. Gesù e la maggior parte degli esseni vennero uccisi da soldati romani.

Questi elementi in comune aprono la strada ad una rassegna critica delle loro somiglianze e differenze, e un approccio critico è l'unico modo di mettere in conto la possibilità di chiarire potenziali unicità all'interno del proto-giudaismo[58]. Le ventiquattro somiglianze qui elencate sono ordinate per categorie, e le categorie sono tre: teologia basata sulla Scrittura, cronologia orientata in senso cosmico, e umiltà dinanzi a Dio.

Teologia basata sulla Scrittura

1. Il concetto di Dio. Gesù e gli esseni credevano nello stesso Dio. Sebbene riconoscessero il potere del Maligno, che chiamavano Satana (Mt, Mc, Lc, Gv)[59] o Belial (1QS, 1QM, 4QFlor, CD)[60], essi proclamavano il monoteismo con la fede in un solo ed unico creatore (Mc 13, 39; 1QS 3). La Torah (la Legge) rappresentava la volontà di Dio; Gesù e gli esseni cercavano di vivere in assoluta dedizione alla Torah di Dio. Entrambi affermavano che Dio era sfidato nell'esercizio del suo potere, ma proclamavano che Dio è l'origine d'ogni potere e che alla fine avrebbe sconfitto il Maligno (Mt 12, 28-37; Mc 13, 39-36[61]; cfr. Rm 16, 20; 1QM)[62]. Entrambi desideravano ardentemente e pregavano che il regno di Dio, così ovviamente presente nei cieli[63], venisse[64].

[58] Molto tempo fa R.E. Murphy ha compilato una lista di paralleli tra gli scritti neotestamentari e i manoscritti del Mar Morto. MURPHY, *The Dead Sea Scrolls and New Testament Comparisons*, CBQ, 18 (1956), pp. 263-72. È interessante osservare i punti di contatto in ogni Vangelo: Mt (25), Mc (5), Lc (14) e Gv (18).

[59] I documenti qui elencati non hanno la pretesa di essere esaustivi.

[60] Belial non compare mai nel Nuovo Testamento. Beliar compare una sola volta: in 2 Cor 6, 15, che alcuni studiosi hanno ritenuto essere forse parte di uno scritto di tipo essenico inserito in 2 Corinzi. J. Gnilka avanzò la proposta che lo scritto fosse stato incluso in 2 Corinzi dal compilatore delle Lettere di Paolo ai Corinzi insieme a questa «esortazione cristiana di tradizione essena, il cui autore non è Paolo, ma qualche ignoto cristiano». Si vedano le tesi di GNILKA in *Paul and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. Murphy-O'Connor - J.H. Charlesworth, New York 1990; la cit. è da p. 66.

[61] Non è possibile rinvenire alcun passo che risalga chiaramente a Gesù e contenga in modo inequivoco l'affermazione che Dio sconfiggerà Satana. Quest'idea è implicita nei detti di Gesù, ma esplicita nei manoscritti del Mar Morto.

[62] Secondo Luca, Gesù affermava la sconfitta del demonio e affermava di aver veduto Satana cadere dal cielo.

[63] Come nella Liturgia Angelica (4QShirShabb, 11QShirShabb, MasShirShabb), e nel Padre nostro (Mt, Lc).

[64] Cfr. 1QH 8 (che descrive il regno di Dio – termine che non compare in questa colonna – come un'istituzione stabile per sempre qui sulla terra) e il Padre nostro (Mt, Lc). J.A. Fitzmyer

La devozione a Dio e il monoteismo, Gesù e gli esseni li condividevano a loro volta con gli altri ebrei[65].

2. Gesù e gli esseni ereditarono le stesse norme-guida per il pensiero e l'azione: la Bibbia Ebraica (l'Antico Testamento)[66]. Come sostiene H. Stegemann: «la comunità di Qumran e Gesù erano fondamentalmente d'accordo nell'accettare la Torah come autorità centrale e decisiva per la loro fede»[67].

Mentre la comunità di Qumran e altri esseni, insieme all'autore della lettera di Giuda, consideravano profetici anche altri scritti (in particolare il cosiddetto 1 Enoch, il Libro dei Giubilei, Tobia e i Testamenti di Levi e Neftali)[68], Gesù apparentemente citava solo da – e forse reputava esclusivamente "scritturali" – quelle che ora sono le Scritture canoniche (la Bibbia Ebraica o Antico Testamento)[69]. Ovviamente, Gesù condivideva queste idee con altri ebrei.

fa notare che la lode che Gesù fa di Dio Padre come «Signore del cielo e della terra» (Mt 11, 25; Lc 10, 21) viene ora ad avere una «precedentemente insospettata» collocazione nello scenario palestinese. Appare nell'Apocrifo della Genesi 22, 16-21. Cfr. FITZMYER, *The Qumran Scrolls and he New Testament after Forty Years*, RQ, 13 (1988), pp. 609-20, in particolare 617-18.

[65] Il monoteismo – pur non esplicito come nelle fedi moderne – è rinvenibile nel Deutero-Isaia (Is 44, 6-8) e in una quantità di antichi testi giudaici, tra cui LetJer 6, 16; 23; 29; 44; 52; 56; 65; 69; Pseudo-Ecateo (secondo Clemente Alessandrino, *Strom.* 5, 113 [OTP, vol. 2, p. 912]), LetAris 132-41; Pseudo-Focilide 54 («L'unico Dio è saggio e...»); SibOr 3, 8-45; cfr. Sir 39, 16-27; 51, 22; Pseudo-Orfeo 16 (versione breve in OTP 2, 800). La condanna dell'idolatria non va confusa col monoteismo esplicito (cfr. specialmente Pseudo-Filone 2, 358-62; SibOr 1, 426-27; ApAb 1-8; Sap 12-17). Un monoteismo risoluto ed esplicito è spesso assente in considerevole misura in molti testi giudaici antichi; a volte Dio è «un dio» (Sc.Giac. 2, 22) o «il Dio degli dei» (Sc.Giac. 6, 13). I pensatori giudaici, inavvertitamente influenzati dall'entusiasmo per Mosè (EzekTrag), o per Enoch (3En 6-16), esaltarono queste figure a un punto tale che il monoteismo ne risultò talvolta compromesso.

[66] L. Goppelt ha sostenuto che «non meno che il Maestro di Giustizia a Qumran, anche Gesù sviluppò una relazione diretta, unica coll'Antico Testamento, attraverso il suo pieno coinvolgimento con la tradizione ebraica». GOPPELT, *Theology of the New Testament*, tr. J.E. Alsup, Grand Rapids 1975, 1985. Cit. dal vol. 1, p. 31 (tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982, 1983).

[67] H. STEGEMANN, *Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus*, in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem, April 1984)*, ed. J. Amitai (Jerusalem 1985) pp. 408-26; cit. da p. 418.

[68] Questa osservazione non intende affermare che gli esseni di Qumran accettassero 1 Enoch, e altri cosiddetti scritti extracanonici in un «canone», anche se sono persuaso che il canone di Qumran non fosse chiuso. Tre concetti vanno qui distinti: Scrittura (= il canone), scritti ispirati, e documenti autorevoli. Per gli esseni del tempo di Gesù, è possibile che 1 Enoch non fosse «Scrittura», ma uno «scritto ispirato» che conteneva della rivelazione.

[69] Sono convinto che è possibile che Gesù sia stato influenzato da molti dei cosiddetti apocrifi e pseudoepigrafi, e possa aver accolto una sorta di canone aperto. Ma apparentemente egli non accettava tali documenti come aventi la stessa autorità di Isaia, di Geremia, dei Salmi davidici o di altri scritti che furono accolti dagli ebrei nel «canone» più tardi, nel corso del I e II secolo d.C.

3. Tra le Scritture, gli esseni e forse Gesù predilìgevano alcuni libri, cioè il Deuteronomio, Isaia e in particolare i Salmi davidici[70]. Questa predilezione potrebbe indicare, forse ma non necessariamente, l'esistenza d'una qualche relazione tra Gesù e gli esseni. Gli esseni erano probabilmente più legati di lui al Deuteronomio. Quest'area di fruttuosa ricerca necessiterà ancora di molto lavoro, teso a discernere cosa possa esser accertato con una certa attendibilità su Gesù, e se ora possediamo elementi per stabilire quelle che erano le predilezioni di Qumran. In ogni modo, è interessante riflettere sul perché Gesù e gli esseni apparentemente condividevano un amore profondo per gli stessi libri delle Scritture.

4. Gesù e gli esseni usavano, per interpretare le Scritture, mezzi simili. Le leggevano sotto la guida dello Spirito (cioè pneumaticamente)[71], e affermavano che le promesse di Dio stavano ora per giungere a compimento. Sia Gesù che gli esseni erano orientati in senso escatologico; credevano, cioè, che il presente fosse parte dell'inizio di una nuova era (cfr. per es. Mc 9, 1; 1QH 8). Stegemann è del parere che Gesù sviluppò la propria escatologia «in certa qual misura sullo sfondo di specifici concetti propri della comunità di Qumran. Ma, di contro alla loro interpretazione, egli proponeva un nuovo modo di leggere la Torah»[72].

Né i detti di Gesù, né gli scritti degli esseni possono essere ridotti a sistema[73];

[70] Ringrazio il Professor S. Talmon per le molte utili conversazioni sulla preferenza che i confederati di Qumran mostravano per il Deuteronomio, per Isaia, e specialmente per i Salmi di Davide.

[71] Cfr. specialmente Mc 12, 36 e i Pesharim. F.M. Cross ha sottolineato che l'esegesi essena non ha paralleli nel giudaismo rabbinico o in quello ellenistico; «condivide esattamente lo schema dell'uso che il Nuovo Testamento fa dell'Antico Testamento. In entrambi, l'esegesi è "storica" (cioè escatologica), e pneumatica». CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City N.Y. 1961, p. 218. Ritengo che questo metodo esegetico sia stato sviluppato dai seguaci di Gesù in base all'esempio di Gesù, e che Gesù ricevette una chiara impronta dalla propria cultura e dal proprio isolamento al suo interno. È possibile che Gesù sia stato influenzato dall'esegesi essena, ma, se così fu, egli la rimodellò alla luce delle propria rivendicazione di rivelazione diretta. F. Bruce ha detto giustamente che «uno dei più importanti punti di somiglianza tra il Maestro di Giustizia e Gesù è che ognuno di loro trasmise alla comunità che fondò i propri tratti distintivi di interpretazione biblica». F. BRUCE, *The Dead Sea Scrolls and Early Christianity*, BJRL, 49 (1966), pp. 69-90; cit. da p. 76.

[72] H. STEGEMANN, *Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus*, in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem, April 1984)*, ed. J. Amitai, Jerusalem 1985, p. 420.

[73] Per un approfondimento cfr. S. LOWRY, *Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of the Scriptures (The Contribution of the Judean Scrolls Towards Systematization)*, in *The Annual of Leeds University Oriental Society*, ed. J. MacDonald, Leiden 1969, pp. 98-163; M. FISHBANE, *The Qumran Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, ed. A. Shinan, Jerusalem 1977, pp. 97-114; W.H. BROWNLEE, *The Background of Biblical Interpretation at Qumran*, in *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son*

e inoltre, né i detti di Gesù, né gli scritti degli esseni dovrebbero essere categorizzati come escatologia «futuristica», da realizzarsi, cioè, nel futuro, o come escatologia «realizzata»[74]. L'affermazione di W.G. Kümmel, secondo il quale solo l'escatologia di Gesù era una commistione di presente e futuro[75] è stata smentita dallo studio approfondito dell'escatologia di Qumran[76]. Tanto Gesù quanto gli esseni condividevano un principio ermeneutico simile, che dava luogo ad un'interpretazione che suggeriva che solo loro e il loro gruppo comprendevano davvero il significato delle Scritture. La parola chiave è «rivelazione». Gesù credeva che l'autentico significato delle Scritture fosse stato rivelato a lui. Gli esseni di Qumran credevano che Dio «ha fatto conoscere (al Maestro di Giustizia) tutti i misteri delle parole dei suoi servi, i profeti» (1QpHab 7, 4-5).

Gli esseni erano più estremisti di Gesù; affermavano che solo il Maestro di Giustizia comprendeva le Scritture (1QpHab 7). Sostenevano che l'autore originale, cioè Abacuc, e altri, non avevano mai compreso davvero il significato delle Scritture. Gesù non fece mai un'affermazione tanto radicale; riteneva piuttosto che le promesse delle Scritture si riferissero a sé e al proprio tempo[77].

Gesù e gli esseni, nel modo comune che era loro proprio, sostenevano che le Scritture parlavano di loro specificamente, escatologicamente e a volte «messianicamente»[78], che i profeti parlavano della fine dei tempi, e che questo tem-

milieu, ed. M. Delcor, BETL 46, Paris-Leuven 1978, pp. 183-93; Id., *The Midrash Pesher of Habakkuk*, SBL Monograph Series 24, Missoula Mont. 1979; M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran interpretations of Biblical Books*, CBQ, Monograph Series 8, Washington 1979; G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4Florilegium in its Jewish Context*, JSOTSS 29, Sheffield 1985; B. Nitzan, *Pesher Habakkuk: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1986 (in ebraico); H. Feltes, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab): Eine Studie zum frühen jüdischen Midrash*, FZB 58, Würzburg 1986; e B.D. Chilton, *Commenting on the Old Testament (with particular reference to the Pesharim, Philo and the Mekilta)*, in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D.A. Carson - H.G.M. Williamson, Cambridge 1988, pp. 122-40.

[74] Questo aggettivo malauguratamente viene ancora adoperato nelle pubblicazioni erudite. Combinato con «escatologia», cozza contro il significato proprio di questo sostantivo, che denota al contrario ciò che accadrà alla fine dei tempi.

[75] W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Escatological Message of Jesus*, tr. D.M. Barton, SBT 23, London 1961².

[76] H.-W. Kuhn, *Endewartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, SUNT 4, Göttingen 1966.

[77] Non penso che questa rivendicazione sia stata elaborata dai suoi seguaci, e che possa esser liquidata come un'elaborazione della «chiesa».

[78] Cfr. il tentativo di D. Juel di dimostrare che 2 Samuele 7 era interpretato in senso messianico dagli esseni di Qumran e dai seguaci di Gesù. Juel ritiene l'oracolo di Natan «uno dei testi cristologici fondativi» (p. 88), ma saggiamente non ne deduce che 4QFlorilegium, che interpreta 2 Samuele in senso escatologico e messianico, abbia contribuito a forgiare l'idea di Gesù di essere il Figlio di Dio. Cfr. D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1988, pp. 59-88.

po futuro era adesso, e stava realizzandosi nella loro stessa comunità. Questa comunanza è ovviamente conseguenza del loro isolamento "settario" e sociale all'interno d'una società più vasta[79]; ma una simile – e in certo qual modo unica – esegesi, pneumatica, escatologica e messianica, può indicare un qualche influsso esercitato dagli esseni su Gesù. Qualsiasi influenza esegetica essena su Gesù sarebbe poi stata rielaborata creativamente dalle sue stesse esperienze di rivelazione, e dalla comprensione che Gesù aveva della propria missione[80].

5. I seguaci di Gesù (Mc 1, 3), Giovanni Battista (Mt 3, 3; Gv 1, 23) e gli esseni davano particolare rilievo alla fervente esortazione di Isaia 40, 3, «Una voce grida: "Nel deserto preparate la via al Signore"». È possibile che seguaci di Gesù abbiano ereditato questo concetto da Giovanni Battista, che, a quanto asseriscono alcuni specialisti, precedentemente fu un esseno di Qumran[81], o magari addirittura da qualche esseno, perché il Rotolo di Isaia di Qumran dava rilievo a questo versetto, separandolo dal suo contesto[82], e perché gli esseni di Qumran credevano di star mettendo in pratica la profezia, di star preparando la via a YHWH. Si noti questo passo da una delle sezioni più antiche della Regola della Comunità[83] «...saranno separati di mezzo al soggiorno degli uomini dell'ingiustizia per andare nel deserto a prepararvi la via di lui, come sta scritto: "Nel deserto, preparate la via... appianate nella steppa una strada per il nostro Dio"[84]» (1QS 8, 13-14). Ciò ci induce, comunque, a riflettere sulla possibilità che i seguaci di Gesù siano stati in qualche modo influenzati dagli esseni. Mentre non vi è prova che Gesù abbia messo in modo particolare in rilievo l'importanza di Isaia 40, 3, dobbiamo tener presente che è possibile che i suoi seguaci abbiano sviluppato qualcosa di implicito nel suo insegnamento, o che conoscessero un detto di Gesù a noi ignoto. La passione di Gesù per Isaia, i suoi collegamenti con Giovanni Battista, le sue affermazioni escatologiche corroborano questa congettura.

[79] G. Vermes, *The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting*, Post-Biblical Jewish Studies, SJLA 8, Leiden 1975, pp. 37-49.

[80] Cfr. in particolare Marco 1, 9-11, che, sebbene influenzato dalla cristologia di Marco, è probabilmente elaborato in base ad un'esperienza di rivelazione avuta da Gesù quando fu battezzato da Giovanni. Luca 4, 16-22, sebbene alterato dalla concezione di Luca dello «spirito», ci conserva una tradizione più antica, che indica che Gesù pensava che le promesse di Isaia 61 si stavano realizzando. I suoi contemporanei non dubitavano che egli predicasse la buona novella di Dio ai poveri e ridesse la vista ai ciechi.

[81] Cfr. la tesi di W.H. Brownlee in *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1990.

[82] Si veda la fotografia a colori a fronte del frontespizio di *Scrolls from Qumran Cave I*, ed. F.M. Cross - D.N. Freedman - J.A. Sanders, Jerusalem 1972.

[83] Si vedano a questo proposito gli equilibrati e perspicaci commenti sull'interpretazione letterale da parte degli esseni di Qumran di Isaia 40, 3, fatti da P.R. Davies in *Qumran*, Grand Rapids 1982, p. 88.

[84] Il Tetragramma ineffabile (YHWH) è sostituito da quattro puntini.

6. Apparentemente Gesù e gli esseni ritenevano che le loro azioni costituissero una nuova *alleanza* o patto[85]. Secondo Marco 14, 24 e Matteo 26, 28 Gesù, nell'Ultima Cena, istituì un'«alleanza»[86]. Secondo Luca 22, 20 Gesù disse: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi». Gli esseni di Qumran enfatizzavano l'importanza del «nuovo patto»[87] istituito da Dio per tramite del Maestro di Giustizia[88]. Ogni anno l'alleanza, o patto, veniva rinnovato, forse nel Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur) durante la cerimonia più sacra (1QS 1-2). Entrare nella comunità di Qumran era «passare nel patto»[89], o «entrare nel nuovo patto»[90]. Gli esseni di Qumran ritenevano la loro comunità (*yaḥad*) il patto eterno[91]. La teologia, la storia, la struttura sociale che li contraddistinguevano, del tutto singolari, li inducevano a parlare della loro comunità come «patto di Dio»[92]. In un certo senso la teologia di Qumran è una teologia del patto.

È affascinante chiedersi se Gesù possa esser stato influenzato in qualche modo dalla peculiare teologia del patto che contraddistingueva gli esseni. Questa possibilità non va esclusa, sebbene possa non risultare molto probabile, per via della teologia del patto che è dato reperire in molti passi dell'Antico Testamento, e della diffusa influenza di Geremia 31, 31-34 che contiene la promessa del Signore di un'«alleanza nuova» che sarà scritta nei cuori[93]. Questo passo era ben noto alla teologia del proto-giudaismo, e influenzò molti autori del Nuovo Testamento[94].

[85] Cfr. A. DUPONT-SOMMER, *Trente années de recherches sur les manuscrits de la mer morte (1947-1977),* Paris 1977, p. 15. Fredriksen tratta della possibilità di una tradizione pre-pasquale in cui Gesù menzionò una nuova alleanza. FREDRIKSEN, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, London-New Haven 1988, pp. 101, 115.

[86] Secondo alcuni manoscritti greci, siriaci, copti e latini di Marco e Matteo, Gesù istituì una «nuova alleanza»; ma questa lezione sembra essere un adattamento a quella lucana.

[87] Cfr. specialmente CD 6, 19; 8, 21 = 19, 33b-34a; 20, 12. Una significativa trattazione erudita è quella di A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, PS 6, Paris 1963 e A. SEGAL, *Covenant in Rabbinic Writings, The Other Judaisms of Late Antiquity*, BJS, 127, Atalanta 1987, pp. 147-65.

[88] Si consulti a questo proposito N. ILG, *Überlegungen zum Verständnis von bryt in den Qumrantexten*, in *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. M. Delcor, BETL 46, Paris-Leuven 1978, pp. 257-63.

[89] Cfr. specialmente 1QS 1, 16. 18. 20. 24; 2, 10; si noti «entrare» in 2, 12.18.

[90] Cfr. specialmente CD 6, 19; 8, 21 = 19, 33b-34a.

[91] Cfr. specialmente 1QS 3, 11; 4, 22; 5, 5.

[92] Cfr. specialmente 1QpHab 2, 4; 1QS 5, 8; 10, 10; cfr. 1QS 1, 16.

[93] Si vedano le relative riflessioni di J. Murphy-O'Connor, che sostiene che il concetto di nuovo patto «appartiene alla preistoria della comunità di Qumran», e che «il concetto di un nuovo patto, di una nuova alleanza, era fondamentalmente alieno alla teologia paolina». J. MURPHY-O'CONNOR, *The New Covenant in the Letters of Paul and the Essene Documents*, in *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S. J.*, ed. M.P. Horgan - P.J. Kobelski, New York 1989, pp. 194-204.

[94] Cfr. specialmente Mt 26, 28; Mc 14, 24; Eb 8, 8-12; cfr. Rm 2, 15.

7. Gesù e gli esseni – a differenza di altri ebrei – asserivano il continuare della profezia[95]. Sia Gesù, probabilmente, che il Maestro di Giustizia, forse, si ritenevano dei profeti; senz'altro entrambi si ritenevano i veri eredi della tradizione profetica[96].

Secondo Luca 4, Gesù proclamò che la profezia di Isaia si stava adempiendo in lui; lo Spirito del Signore lo aveva unto, consacrato a predicare e a compiere atti. Secondo l'Abacuc Pesher, Dio aveva fatto conoscere solo al Maestro di Giustizia l'esatto significato dei profeti (1QpHab 7, 4-5); questo passo indica forse che, dopo la morte del Maestro di Giustizia, i membri della comunità di Qumran lo descrissero come «un profeta». Se non vi è ragione per postulare una qualche influenza, qui, vi è tuttavia una certa unicità. Un'ampia parte del proto-giudaismo credeva che l'attività profetica fosse da lungo cessata; si pensi al Salmo 74, 9, «non ci sono più profeti e tra di noi nessuno sa fino a quando»[97]. Rabbi Akiba, per esempio, è famoso per aver sostenuto questo (b.Yoma 9b)[98].

Per riassumere la precedente esposizione, i numeri 1 e 2 mostrano i modi in cui Gesù era più vicino agli altri ebrei che agli esseni. I numeri 3, 4, 5, 6 e 7 indicano che è possibile vi siano state alcune peculiarità, alcuni tratti d'unicità che Gesù e gli esseni condividevano. Queste possibilità ci stimolano ad indagare ulteriormente come e in che modo Gesù e gli esseni fossero, se lo erano, correlati nella concezione del cosmo e del tempo.

[95] Strugnell avanza l'ipotesi che «se 4Q375 e 4Q376 sono stati entrambi composti a Qumran, essi implicherebbero la presenza della profezia lì (che è assai possibile comunque, come in simili gruppi, e certamente attestato per gli esseni)...». STRUGNELL, *Moses-Pseudoepigrapha*, in *Archaeology and History*, a cura di Schiffman, p. 247.

[96] D. Hill fa notare che i membri della comunità di Qumran non definirono mai il Maestro di Giustizia un «profeta», e che egli non affermò mai d'essere un profeta; e tuttavia vi sono «tratti profetici nella sua auto-comprensione». HILL, *New Testament Prophecy*, Atalanta 1979, p. 40. D.E. Aune pensa che il Maestro di Giustizia fosse probabilmente considerato un profeta dai membri della comunità. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, pp. 132-33. G. Jeremias ha esaminato 1QH e affinato la nostra comprensione della composizione degli inni che riflettono una forte personalità. Jeremias conclude, e sono tendenzialmente d'accordo con lui, che questi vennero composti dal Maestro di Giustizia. Questa ricerca porta Jeremias a concludere che «il Maestro di Giustizia è un profeta di Dio». JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, SUNT 2, Göttingen 1963, p. 141. La maggior parte degli studiosi giunge giustamente alla conclusione che Gesù si pensava un profeta, o iscritto nella tradizione dei grandi profeti; ebbe di sé, forse, un'auto-comprensione profetica. BORG, *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, New York-London 1987, p. 48.

[97] L'A. cita la versione da TANAKH: *A New Translation of the HOLY SCRIPTURES according to the Traditional Hebrew Text*, Philadelphia-New York-Jerusalem 5746 = 1985): «there is no longer any prophet; no one among us knows for how long».

[98] Cfr. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit und der historische Jesus*, in *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, pp. 319-53, in particolare le pp. 334-35.

8. Sebbene Gesù e gli esseni non condividessero lo stesso calendario (come vedremo poi nel discutere delle differenze che intercorrevano tra loro), essi credevano entrambi nell'esistenza di due eoni e di due mondi. Entrambi affermavano che l'eone antico stava rapidamente passando, e ne stava cominciando uno nuovo. Le loro escatologie non differivano quanto a tipo, ma piuttosto quanto a intensità. Per Gesù i tempi erano più prossimi alla fine di quanto lo fossero per gli esseni, cosicché, mentre gli esseni parlavano della fine dei tempi come di fine dei *giorni*[99], Gesù parlava piuttosto dell'*ora*[100].

Gesù insegnava ai suoi discepoli a pregare che la volontà di Dio fosse fatta così in cielo come in terra, e la Liturgia Angelica di Qumran contiene l'immagine di angeli che in cielo adorano il re dei cieli. Le Preghiere giornaliere di Qumran (4Q503) contengono numerosi passi che rivelano come gli esseni di Qumran fossero orientati in senso cosmico; attraverso la preghiera, essi contribuivano a ricondurre la luce sulla terra nell'albeggiare che precede l'alba, e si preparavano per le tenebre con la preghiera nel crepuscolo serale.

Gesù condivideva con altri ebrei l'idea dell'esistenza di due eoni (cfr. in particolare 4 Ezra 8, 1) e due mondi (cfr. in particolare 1 Enoch). Non abbiamo indicazioni che Gesù condividesse il timore esseno delle tenebre e l'adorazione essena della luce, o che facesse uso del paradigma luce-tenebre che gli esseni svilupparono[101].

9. Gesù e gli esseni pensavano che il cosmo fosse pieno di demoni ed angeli. I miracoli di risanamento di Gesù[102], che paiono avere una certa aura di storicità, non furono narrati in termini medici moderni, ma come suo potere sui demoni. Gesù concepiva la sua lotta come lotta contro Satana. Gli esseni affermavano che vi erano due potenze cosmiche in lotta l'una contro l'altra, una malvagia e l'altra buona (1QS 3-4; e 1QM). Queste idee Gesù le condivideva con molti altri ebrei[103], cosicché non ha senso cercare di rinvenire qui un'influenza essena su Gesù.

[99] Cfr. in particolare 1QpHab 2, 5-6; 9, 6; 1QSa 1, 1; 4QpIsa[a]; 4QpIsa[b]; 4QpIsa[c]; 4QFlor 1, 2. 12. 15. 19; CD 4, 4; 6, 11.

[100] Cfr. in particolare Mt 24, 44; 26, 45; Mc 13, 32; Lc 12, 40; Gv 4, 23; 5, 25. 28. Questa distinzione è forse solamente euristica; non dev'essere esagerata. Come ci rammenta M. Weinfeld, «giorno», «tempo» e «ora» sono talvolta sinonimi. WEINFELD, *The Day of the Lord: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy*, «Scripta Hierosolymitana», 31 (1986), pp. 341-72.

[101] Cfr. CHARLESWORTH, in *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1990, pp. 76-96.

[102] Cfr. qui di seguito nell'elenco delle *Principali differenze*, la numero 9.

[103] Cfr. in particolar modo 1 Enoch, 2 Enoch, Apocalisse di Abramo, e numerose altre apocalissi in cui Gabriele o Michele (o un altro arcangelo) lottano contro Satana.

10. Tanto Gesù che gli esseni mettevano con enfasi in evidenza il fatto che la promessa redenzione escatologica era ora offerta ai poveri – che per gli esseni era chiaramente un termine tecnico, e tale forse era anche per Gesù. Secondo Matteo 5, 3, nel Sermone sul monte Gesù benedisse «i poveri in spirito», e secondo Lc 6, 2 nel Sermone tenuto da Gesù «in un luogo pianeggiante», egli benedisse «i poveri». Ad essi è promesso «il regno».

Nei manoscritti del Mar Morto i termini «poveri in spirito» e «poveri» sono termini tecnici utilizzati dagli esseni di Qumran per descrivere se stessi[104]. Nel Rotolo della guerra, «i poveri» è sinonimo di «noi, nel partito della tua verità» (1QM 13, 12-14). Essi sono coloro che da ultimo, grazie all'intervento di Dio, riporteranno la vittoria nella guerra finale (escatologica). I membri della comunità di Qumran trasformarono il concetto di "poveri" da termine sociologico ed economico in concetto religioso[105]. Data l'unicità di questo termine – «i poveri» - dei manoscritti del Mar Morto, è possibile che Gesù l'abbia ereditato dagli esseni[106], con cui è anche possibile che abbia discusso il proprio concetto di regno di Dio[107].

11. Pochi sono, nel giudaismo antecedente alla distruzione del Tempio nel 70 d.C., i movimenti che possono essere definiti come in attesa della venuta del «Messia»[108]. Le due principali eccezioni sono Gesù e il suo gruppo e gli esseni[109]. Entrambi, inoltre, erano esponenti di fedi messianiche terrene. Il

[104] Cfr. in particolar modo 1QpHab 12, 3. 6. 10; 1QM 11, 9. 13; 13, 14; 1QH 2, 32; 3, 25; 5, 16.18. 22; 4QpPs 37 1, 9; 2, 10; CD 6, 21; 14, 14.

[105] Si veda a questo proposito la discussione che M. HENGEL fa in *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity*, tr. J. Bowden, Philadelphia 1974, pp. 18-19.

[106] Si veda a questo proposito la discussione di M. Hengel in MAIER - SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*, cit., p. 120.

[107] «Regno» (*mlkwt*) è un termine di particolare importanza nei manoscritti del Mar Morto; si notino in particolare 1QM 12, 7; 19, 7; 1QSb 5, 21; 4QPBless 2 e 4. Degno di nota il riferimento a Dio come «re» e al suo «regno» nella Liturgia Angelica (cfr. 4Q400 l.i.; 4Q401 i; MasShirShabb 17-19; 4Q403 l; 4Q403 l.ii; 4Q405 23 ii, righe 10-11). Nessun altro documento del proto-giudaismo fa altrettanto spesso riferimento a Dio come «re» e al suo «regno» quanto la Liturgia Angelica. Cfr. anche i commenti sul governo di.Dio o «regno di Dio» tra le *Differenze*.

[108] Cfr. i commenti su questo punto di molti esperti in *The Messiah*, ed. Charlesworth et. al., *op. cit.*

[109] Bisogna comunque fare attenzione a non mettere entrambi sullo stesso piano dei fenomeni associati a Bar Kôkhba e a Shabbetaj Zevi. Gesù non parla mai di messianismo e non sviluppò alcuna dottrina messianica. Non vi è alcuna descrizione in cui i suoi discepoli gli chiedano del «Messia». Similmente, i riferimenti al Messia sono rari nei manoscritti del Mar Morto, e talvolta il sacerdote è visto come l'unto. Si noti, per esempio, la menzione de «il] sacerdote unto» (*h*]*kwhn hmšyḥ*) in 4Q375. Per quanto riguarda Bar Kôkhba, si veda P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand*, TSAJ 1, Tübingen 1981; per Shabbetaj Zevi si veda invece G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626-1676)*, tr. R.J. Zwi Werblowsky, Bollingen Series 93, Princeton 1973.

«Messia» non sarebbe venuto dal mare, come in 4 Ezra, o dal cielo, come in 1 Enoch. Sarebbe venuto dal popolo eletto [110].

Come stabilire queste somiglianze? Il fatto che solo due movimenti messianici siano chiaramente identificabili prima del 70 d.C. è significativo. Le guerre dei Maccabei, cominciate nel 167 a.C., e la rivolta del 66-70 d.C., non furono messianiche; non furono certo come la rivolta del 132-135, capeggiata dal condottiero Bar Kôsîba, che venne considerato il Messia, e il cui nome fu pertanto mutato Bar Kôkhba, «Figlio dell'astro».

Non è facile produrre prove. Alcuni farisei di prima del 70 d.C. ovviamente credevano nella venuta del «Messia». La famosa *Amidah* (Diciotto Benedizioni), comunque, se si può ritenere antecedente al 70 d.C., non menziona «il Messia»; e sebbene faccia riferimento alla «progenie regale di Davide, il tuo giustamente unto» [111], celebra Dio, e non il Messia, come Colui che redimerà Israele e porterà la pace.

L'auto-coscienza messianica di Gesù, che un tempo pareva a molti studiosi improbabile, viene ora riconosciuta da un gran numero di essi [112]. Gli esseni

[110] Cfr. anche PssSol 17 e 18. Quanto erano diffuse le idee riflesse nei Salmi di Salomone e che tipo di comunità rappresentano questi salmi? Gesù e gli esseni avrebbero avuto molto da discutere con la comunità che si intuisce dietro ai Salmi di Salomone. La questione andrebbe ulteriormente esaminata.

[111] Traduco qui lett. dall'ingl. proposto dall'A., dalla traduzione di J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, tr. R.S. Sarason, *Studia Judaica* 9, Berlin-New York 1977, pp. 26-29; [in *La Preghiera Quotidiana di Israele*, a cura di L. CATTANI, Gribaudi, Torino 1990, p. 107, 15, la tr. è «il germoglio di Davide, tuo servo»; analogamente in *Il Trattato delle Benedizioni (Berakot) del Talmud babilonese*, a cura di S. CAVALLETTI, tr. di E. Zolli, cit., pp. 447; in *Preghiere dei Giorni Feriali e dei Sabati secondo il rito italiano particolare della Comunità Ebraica di Torino*, tr. e note del Prof. DARIO DISEGNI, Torino 1949-5709, vol. II, p. 9, la tr. è «il rampollo (*smh*) di David Tuo servo»; cfr. anche *Forma breve delle Diciotto Benedizioni* (Berakot 29a) in G. STEMBERGER, *Il Talmud*, cit., p. 336 e in *Il Trattato delle Benedizioni*, cit., p. 240 (N.d.C.)]. Il testo ebraico fu pubblicato da S. SCHECHTER, *Genizah Specimens*, «Jewish Quarterly Review», 10 (1898), pp. 654-59.

[112] Lavorando sulla tradizione di Melchisedek a Qumran, D.E. Aune giunge alla conclusione che è possibile che Gesù si considerasse il Messia. AUNE, *A Note on Jesus' Messianic Consciousness and 11QMelchizedek*, EvQ, 45 (1973), pp. 161-65. B.F. Meyer parla dell'«auto-comprensione di Gesù come edificatore messianico della casa di Dio». Cfr. MEYER, *The Aims of Jesus*, London 1979, p. 221. M. Hengel asserisce che il modo unico in cui Gesù chiamava gli altri a «seguirlo» era «un'espressione della sua autorità "messianica"». HENGEL, *The Charismatic Leader and His Followers*, tr. J.C.G. Greig, Edinburgh 1981, p. 87. R. Leivestad giunge alla conclusione che «Gesù si riteneva il Messia». LEIVESTAD, *Jesus - Messias - Menschensohn: Die jüdischen Heilandserwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu*, ANRW II. 25/1 (1982), pp. 220-64; citazione da p. 255. Hengel elenca numerosi passi del Nuovo Testamento che «possono essere spiegati solo in base all'"entusiasmo" escatologico di Gesù, cioè alla sua particolare fiducia messianica in Dio, alla sua consapevolezza che con la propria attività il regno di Dio stava comin-

certo credevano nell'avvento del Messia (1QS, CD, 4Flor, 4QpsDan) [113], ma è improbabile che considerassero il Maestro di Giustizia il Messia [114].

Dobbiamo supporre che Gesù fu influenzato dal messianismo degli esseni? Una qualche relazione pare possibile. Almeno secondo alcuni rotoli [115], gli esseni attendevano l'avvento di due messia, uno regale e l'altro sacerdotale. È ovvio che Gesù era considerato tanto regale (Mt 1-2, Lc 1-2) [116] quanto sacerdotale (cfr. in particolare Lc 1, 5. 26-36). Gesù pensava a sé in questi termini, e, se sì, fu influenzato dagli esseni? Sebbene le somiglianze qui siano ovvie, non v'è ragione di sostenere una diretta influenza essena su Gesù [117].

12. Gesù [118] e gli esseni manifestavano un'ambivalenza davvero interessante

ciando». Cfr. HENGEL, *Between Jesus and Paul*, London 1983, p. XII. E.P. Sanders asserisce che è «altamente probabile» che Gesù «abbia accettato» il ruolo di re, «implicitamente o esplicitamente». Cfr. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, p. 326 (tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992). H. Boers sostiene che i romani crocifissero Gesù come persona che aspirava al titolo di messia, che perlomeno alcuni dei suoi seguaci «lo consideravano un messia politico», e che alcuni passi, in special modo il racconto dell'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme, lasciano presumere che egli possa aver avuto (a volte) una certa auto-comprensione messianica. Boers non si sente in grado di decidere se Gesù abbia avuto qualche concezione messianica, perché «quasi tutti gli altri elementi a noi noti su Gesù tendono a contraddire un'interpretazione di lui come persona che aspirasse al titolo di messia». Cfr. BOERS, *Who Was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, New York 1989. D.R.A. Hare considera probabile che «Gesù si considerasse il Messia». Cfr. HARE, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990, p. 278. J.D.G. Dunn e M.J. Borg sottolineano entrambi il fatto che, nei termini della comprensione e dell'uso di «figlio» nel proto-giudaismo, è possibile che Gesù pensasse di essere il figlio di Dio. Cfr. J.D.G. DUNN, *The Evidence for Jesus*, Philadelphia 1985, pp. 47-50; e M.J. BORG, *Jesus: A New Vision*, in particolare p. 50: «Gesù era consapevole tanto della propria "figliolanza", quanto della propria unzione da parte dello Spirito, come abbiamo visto. Pertanto, le espressioni "unto da Dio", "figlio di Dio" e il termine "Messia" sono tra loro tutte strettamente correlate». Da ultimo si veda le equilibrate opinioni di H. MERKLEIN, *Zum Selbstverständnis Jesu*, in *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: Eine Skizze*, SBS 111, Stuttgart 1989³, pp. 147-67.

[113] A quanto pare in alcuni significativi frammenti di Qumran ancora inediti sono stati rinvenuti almeno cinque ulteriori menzioni del «Messia».

[114] Cfr. M.A. KNIBB, *The Teacher of Righteousness-A Messianic Title?*, in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, edd. P.R. DAVIES - R.T. WHITE, JSOT SS 100, Sheffield 1991, pp. 51-65.

[115] Specialmente 1QS e CD, e questi erano scritti che, all'interno della comunità di Qumran, servivano alla formazione.

[116] La sua genealogia veniva fatta risalire a Davide. Egli era chiamato «il figlio di Davide».

[117] J.A. Fitzmyer fa giustamente notare il singolare parallelismo tra Qumran e Lc 1, 32 (Gesù «sarà... chiamato Figlio dell'Altissimo»). Ma questo passo è di Luca; non è una citazione attribuita a Gesù. Cfr. FITZMYER, RQ, 13 (1988), p. 617.

[118] In uno dei grandi testi sul Gesù storico, E.P. Sanders comincia il suo tentativo di ricostruzione della vita di Gesù con Gesù che, nel Tempio, rovescia i tavoli dei cambiavalute. Cfr. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit.

nei confronti di Gerusalemme[119], veneravano il Tempio ma erano addolorati dal culto che vi si officiava (o perlomeno da alcuni dei sacerdoti che vi officiavano). Tanto Gesù quanto gli esseni riconoscevano che Gerusalemme era la «Città Santa»; entrambi veneravano il Tempio, ma spregiavano – come altri ebrei – la corruzione del culto[120]. A differenza dei Samaritani, Gesù saliva a Gerusalemme[121] per la Pasqua ebraica.

Gesù non viene mai descritto nell'atto di recare offerte al Tempio. Gli esseni di Qumran probabilmente sostenevano che adorazione e sacrificio, negli ultimi giorni del «tempo presente», andavano offerti a Dio solo nella «casa santa», Qumran. Di conseguenza è sorprendente che Gesù, di certo (Mt 17, 24)[122], e gli esseni con tutta probabilità[123] come ha notato

[119] Per l'autore e la comunità che si celano dietro al Libro dei Giubilei, Gerusalemme era il centro del mondo (*axis mundi*).

[120] Giuseppe Flavio descrive le gesta di «un tale Gesù, figlio di Anania» che per «sette anni e cinque mesi» (prima della distruzione del 70) «...andò per Gerusalemme e nel Tempio gridando "Povera Gerusalemme!"» (*Guerra* 6, 301-9). Egli venne ucciso sulle mura di Gerusalemme da una pietra scagliata da un soldato romano durante l'assedio del 69-70.

[121] Probabilmente era in pellegrinaggio al Tempio per la Pasqua ebraica. L'importanza di questo fatto non è stata valutata da molti specialisti. Ciò che accade durante un pellegrinaggio è significativo: durante il viaggio si crea un rapporto speciale con coloro che sono anch'essi in viaggio, e che hanno lasciato dietro di sé le proprie case, e si sviluppa all'interno del gruppo una sorta di nuova casa. La mèta diviene sempre più oggetto di attesa e di venerazione, ma quando vi si giunge, e la si vede, essa risulta spesso deludente e «corrotta». Cfr. lo studio sociologico sul pellegrinaggio di V. TURNER in *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbology*, New Delhi 1979, e in *Pilgrimages as Social Processes*, in *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, London 1974. Cfr. anche S. SAFRAI, *Il pellegrinaggio all'epoca del Secondo Tempio*, Tel Aviv 1965 (in ebraico); ma anche il suo *Pilgrimage in the Time of Jesus*, «Jerusalem Perspective», (September/October 1989), 3, 4, 12.

[122] Peculiare di Matteo è la pericope del pagamento della tassa per il Tempio (Mt 17, 24-27). Personalmente, dubito dell'autenticità di questa pericope. È possibile che si tratti di una creazione della comunità di Matteo o di qualcuno dei seguaci di Gesù, e questo per le seguenti ragioni: *1)* È presente solo in Matteo, e il principio delle attestazioni multiple parla a sfavore dell'autenticità. *2)* Gesù dice a Pietro che troverà una moneta d'argento, che pescherà gettando l'amo (non con la rete). Questa storia conserva il riflesso dei poteri straordinari attribuiti a Gesù dopo la sua morte, ed è simile ai miracoli della natura, che non possono esser fatti risalire a Gesù.

A favore dell'autenticità vi sono le seguenti circostanze: *1)* L'ambientazione è tipica dei tempi di Gesù, e non della comunità dopo il 70. *2)* Secondo Mt 17, 24 sono gli esattori della tassa per il Tempio a venire a Cafarnao; chiedono a Pietro se Gesù («il vostro maestro») paga il mezzo siclo della tassa per il Tempio; Pietro risponde di sì. *3)* La testimonianza secondo cui Gesù pagava il mezzo siclo della tassa sembra armonizzarsi con altre tradizioni autentiche di Gesù, e colla sua devozione a Gerusalemme e alla religione ebraica (mi richiamo qui al principio di coerenza). Di conseguenza, possiamo dedurne che Gesù fosse favorevole al pagamento della tassa per il Tempio.

[123] L'esatto significato di *Antichità* 19 non è chiaro. Sembra che Giuseppe Flavio riferisca che gli esseni non offrono sacrifici nel Tempio (ed egli è nel giusto, secondo ciò che dicono i manoscritti del Mar Morto); essi però inviano al Tempio ciò che è consacrato a Dio. Pare che gli

S. Safrai [124], pagassero la tassa annuale obbligatoria di mezzo siclo per il Tempio [125]. Questo parallelo è interessante; ma in sé e per sé rivela soltanto che Gesù e gli esseni avevano in comune un'analoga devozione agli obblighi della Torah, e alla rispetto del Tempio.

Vi è un qualche legame tra l'atteggiamento Gesù nei confronti del Tempio e gli esseni? Vi erano esseni che vivevano in Gerusalemme al tempo di Gesù, ed essi asserivano come Gesù che Dio dev'essere adorato nel Tempio (malgrado alcuni dei sacerdoti che vi officiano)? [126]. Di certo, almeno un esseno frequentava il Tempio dopo che la comunità di Qumran venne fondata: Giuda l'esseno (*Antichità* 13, 311-13); ed egli viene descritto nel Tempio coi suoi compagni e discepoli.

Gesù condivideva con altri ebrei i punti *8* e *9*. Qualche relazione tra Gesù e gli esseni è indicata dai punti *10, 11* e *12*.

Umiltà dinanzi a Dio

13. Gesù e gli esseni mettevano con enfasi in evidenza la peccaminosità di tutto il genere umano dinanzi a Dio. Il ministero di Gesù era incentrato sulla proclamazione della buona novella di Dio a tutti gli ebrei [127], ed era basato sul presupposto che tutti avevano bisogno del perdono e della grazia di Dio. Anche gli esseni sostenevano la peccaminosità di tutto il genere umano, e la necessità del perdono e della grazia di Dio. Si noti in particolare 1QS 11, 9-10:

> Ma io (appartengo) all'empio Adamo
> al consiglio della carne di ingiustizia!
> Le mie iniquità, le mie trasgressioni, i miei peccati...
> (mi associano) al consiglio dei vermi
> e di coloro che camminano nelle tenebre.

esseni pagassero la tassa per il Tempio, che era divenuta obbligatoria molto prima dell'epoca di Gesù. Si sarebbe trattato di ciò che era richiesto ai sacerdoti (a quell'epoca), e sarebbe stato in linea con la loro devozione alla Torah, che essi non interpretavano allegoricamente.

[124] S. Safrai scrive: «Così gli esseni mandavano i loro sicli sebbene non offrissero sacrifici nel Tempio, mentre Gesù e i suoi discepoli, sebbene non si dica che portassero con loro un'offerta, quando giunsero al Tempio, pagavano i loro sicli a Cafarnao». SAFRAI, *The Temple and the Divine Service*, in *The Herodian Period*, edd. M. Avi-Yonah - Z. Baras, *World History of the Jewish People* 1.7, Jerusalem-New Brunswick 1975, pp. 284-337, citazione da p. 319.

[125] Un siclo equivaleva all'incirca ad una dracma greca o a due denari romani. Cfr. Es 30, 11; Ne 10, 32; e m. Sheq. 1. 3.

[126] I membri della comunità di Qumran non frequentavano il Tempio perché il culto era corrotto dai sacerdoti che vi officiavano (cfr. CD, 1QS, i Pesharim). K. Schubert erra nell'affermare che gli «esseni di Qumran non partecipavano al culto del Tempio soprattutto per via dei loro calcoli di calendario, ma Gesù si recò più di una volta al Tempio». Cfr. SCHUBERT, *The Dead Sea Community: Its Origin and Teachings*, tr. J.W. Doberstein. London 1959, p. 142.

[127] L'inclusione dei gentili in questa proclamazione pare essere un'aggiunta posteriore alla tradizione di Gesù.

Si noti, inoltre, il concetto di peccato e d'indegnità in 1QH 4, 30-31:

Io so che non è dell'uomo la giustizia,
non è del figlio di Adamo la perfezione della via:
sono del Dio Altissimo
tutte le opere di giustizia...

Gesù, nella Preghiera del Signore e altrove, affermava la necessità di esprimere a Dio il bisogno del perdono. Egli, comunque, aveva in comune questo concetto non solo con gli esseni ma con gli altri ebrei[128]. Yom Kippur (il Giorno dell'Espiazione) era un evento pubblico e nazionale; il sommo sacerdote confessava i propri peccati, i peccati della propria famiglia e poi quelli di Israele (m.Yoma 3, 8).

14. Gesù[129] e gli esseni[130] ponevano anche un particolare accento sul fatto che Dio è un Dio di misericordia, che elargisce la sua grazia, il suo amore e la sua misericordia a tutti coloro che lo invocano con cuore contrito[131]. Quest'idea era anche una dimensione del giudaismo che Gesù aveva in comune con gli altri ebrei (cfr. specialmente Sal 51, PssSol, 18 Benedizioni, PrMan).

15. Gesù e gli esseni affermavano anche la certezza di ricevere il perdono di Dio[132]. Si ritiene che Gesù abbia detto: «In verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito santo, non avrà perdono

[128] FILONE, *De vita Mosis* 2, 147; JosAsen 11, 18; 13, 11-13: 4 Ezra 7, 105; 2 Bar 84, 10; e in particolare PrMan.

[129] Gesù venne forse influenzato dalla predicazione di Giovanni Battista e dal suo appello alla «conversione per il perdono dei peccati» (Mc 1, 4). Gesù predicava un Dio che era Padre e perdonava; cfr. in particolare Mt 6, 14-15; 12, 31-32; Mc 2, 5-10 e passi paralleli. Una delle accuse rivolte a Gesù fu quella d'aver proclamato di avere il potere di rimettere i peccati. Ciò era chiaramente un elemento suo peculiare, che lo poneva in netto contrasto rispetto al Maestro di Giustizia e agli esseni.

[130] Cfr. in particolare 1QS 11, 11-14:
Quanto a me, se vacillo
le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre;
e se inciampo a causa dell'iniquità della carne,
il mio giudizio è nella giustizia di Dio
(e vi) resterà continuamente...
Con la giustizia della sua verità egli mi ha giudicato,
con l'abbondanza della sua bontà
espierà tutte le mie iniquità.

[131] Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Forgiveness (Early Judaism)*, in *The Anchor Bible Dictionary* (in corso di stampa).

[132] H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, FRLANT 96, Göttingen 1970.

in eterno: sarà reo di colpa eterna» (Mc 3, 28-29). Gli esseni avrebbero lodato l'interpretazione della misericordia data da Gesù. Si noti in particolare il seguente pensiero:

Tutti i figli della tua verità
li fai entrare al tuo cospetto
per opera dei tuoi perdoni
per purificarli dai loro peccati
nella abbondanza della tua bontà
e nella moltitudine delle tue misericordie,
per farli stare davanti a te
per i secoli in perpetuo (1QH 7, 29-31).

Anche nella Regola della comunità viene espresso quest'atteggiamento di completa dipendenza da Dio: «Quanto a me, se vacillo le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre; e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, il mio giudizio è nella giustizia di Dio» (1QS 11, 11-14). Così, tanto Gesù quanto gli esseni sostenevano che la salvezza e la giustificazione sono doni di Dio[133]. L'influenza essena su Gesù per quanto riguarda il concetto di giustificazione misericordiosa è un'affascinante possibilità, ma, al momento – data l'esiguità della nostra conoscenza del giudaismo pre-rabbinico, e la complessità che ha, all'interno di esso, il concetto di giustificazione – sostenere questa possibilità risulta difficile[134].

16. Se gli ebrei devoti scandivano la loro vita quotidiana (specialmente quelli che vivevano a Gerusalemme in base ai tempi di preghiera del Tempio[135], e iniziavano e terminavano i pasti con la preghiera[136], Gesù, il Maestro di Giustizia[137] e gli esseni conferivano straordinaria importanza alla preghiera. A volte, non sappiamo con quanta frequenza, Gesù probabilmente trascorreva

[133] Cfr. P. GARNET, *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*, WUNT 2. Reihe, 3, Tübingen 1977. Cfr. anche J. STARKY in *Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 51, coll. 999-1003. D. Dimant riferisce giustamente che «la salvezza, se possibile, dipende anche da Dio. Così si trova espresso nelle *Hodayot*, e altrove. E tuttavia tale salvezza richiede un corrispondente atteggiamento da parte dell'uomo». DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M.E. STONE, CRINT 2, 2, Assen, Philadelphia 1984, pp. 483-550; citazione da p. 537.

[134] Cfr. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, cit., pp. 329-32.

[135] Jeremias ha pubblicato un resoconto divulgativo e attendibile della preghiera al tempo di Gesù: cfr. il suo *The Prayer of Jesus*, SBT 6, London 1967.

[136] La preghiera alla fine dei pasti è molto antica e proto-rabbinica. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Jewish Hymns, Odes and Prayers*, in *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, ed. R.A. Kraft - G.W. Nickelsburg, Philadelphia-Atlanta 1986, pp. 411-36.

[137] G. Jeremias, definisce il Maestro di Giustizia: «il massimo rappresentante della devozione» del proto-giudaismo. Cfr. il suo *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, pp. 352.

l'intera notte in preghiera[138]. Secondo la Regola della comunità, l'esseno deve lodare Dio in ogni momento – durante il giorno e durante la notte – e in ogni situazione (1QS 10, 9-17). Con la recente pubblicazione della Liturgia Angelica, dei Salmi Pseudoepigrafi e delle Preghiere giornaliere (4Q503) l'intensa preoccupazione degli esseni per la preghiera pare distinguere questi ultimi all'interno del proto-giudaismo[139].

Vi sono sufficienti motivi per concludere che Gesù poté essere favorevolmente colpito – e forse influenzato – dalla devozione degli esseni per Dio, specialmente per la preghiera. D. Flusser avanza anche l'ipotesi che Gesù conoscesse gli Inni di ringraziamento (1QH) perché egli (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22) usava la formula delle Hodayot: «Ti benedico, o Padre, ...perché...», conosceva il ritmo sciolto e il contenuto di questi Inni, e aveva in comune col loro autore la consapevolezza d'una alta missione[140].

17. Gesù e gli esseni avevano certo idee contrastanti riguardo alla purità (come avremo modo di vedere)[141], ma entrambi avevano un alto concetto della santità interiore[142]. Gesù[143] e gli esseni – in stridente contrasto col culto di Gerusalemme, ma in linea con alcuni accenti particolarmente intensi dei profeti – affermavano che la devozione a Dio e la lode resa a Dio erano più importanti di qualsiasi sacrificio. Gesù avrebbe approvato quella sezione della Regola della comunità che esorta gli iniziati a comprendere[144] che, assai più importanti dei sacrifici, sono il «tributo delle labbra» e «la via perfetta» (1QS 9, 4-5). Forse su questo punto esisteva, tra Gesù e gli esseni, un legame che ci è ancora ignoto.

[138] Cfr. in modo particolare Lc 6, 12: «In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna e passò la notte in orazione». Presumibilmente Gesù «se ne andò» dal villaggio «sulla montagna» per trascorrere l'intera notte in preghiera con Dio. Questa tradizione pare attendibile alla luce di Mc 6, 46-48 e dell'episodio del Getsemani (Mc 14, 32-42 e passi paralleli).

[139] È qui appropriato il commento che Giuseppe Flavio fa sugli esseni: «Prima che si levi il sole non dicono una sola parola su argomenti profani, ma soltanto gli rivolgono certe tradizionali preghiere, come supplicandolo di sorgere» (*Guerra* 2, 128).

[140] D. FLUSSER in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Stone, p. 567, e *Jubelruf und selige Augenzeugen*, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Judaica et Christiana 4, Bern 1981, pp. 265-81.

[141] Cfr. più oltre, *Principali differenze*, nn. 1-8.

[142] Giustamente interessato alla matrice sociale di Gesù e all'ambiente palestinese in cui si mosse il Gesù storico, M.J. Borg fa notare che il concetto di santità di Gesù causò un conflitto coi romani e con *una parte* degli ebrei. Cfr. BORG, *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*, SBEC 5, New York-Toronto 1984.

[143] Per esempio cfr. Mc 11, 17; 12, 33.

[144] È possibile che l'uso del termine «conoscere», «rivelare» in Matteo derivi dal pensiero esseno; l'influenza poté forse venire da convertiti esseni presenti nella scuola o nella comunità di Matteo. Cfr. D. DAVIES, *"Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11, 25-30*, HTR, 46 (1953), pp. 113-39.

18. Gesù e gli esseni attribuivano un'inusuale importanza al significato simbolico dell'«acqua»; secondo una versione primitiva del Vangelo di Giovanni, Gesù trascorse la parte iniziale del proprio ministero battezzando (3, 22; 4, 1)[145], ma non vi sono testimonianze sufficienti per poterne concludere che Gesù ereditò il concetto di «battesimo» dagli esseni[146]. Gli esseni di Qumran ponevano in particolare rilievo la necessità di ripetute purificazioni rituali (per es. 4Q514; 1QS 3, 4-9; 5, 13-14). Le numerose cisterne e canali presenti a Qumran fornivano sì acqua per bere e per lavare, ma – quel che è più importante – attestano il bisogno di purificazione.

Gli esseni usavano il concetto di «acqua» in numerose accezioni simboliche. L'acqua simboleggiava la vita ed era salvifica[147]. L'«acqua» è usata simbolicamente cinque volte nelle colonne 3 e 4 della Regola della comunità, un brano che gli iniziati dovevano imparare a memoria. Appare sei volte nella colonna 3 e undici volte nella colonna 8 degli Inni di ringraziamento, che era l'«innario» della comunità. Parte del simbolismo dell'acqua, con tutta probabilità, risale al fondatore della comunità, il Maestro di Giustizia[148]. Fu forse lui a comporre la seguente strofa d'un inno:

> Ma tu, o mio Dio,
> hai posto nella mia bocca
> come una pioggia autunnale
> per tutti *gli assetati*
> e come una fonte di acque vive,
> che non mentirà mai (1QH 8, 16)[149].

Se Gesù si riferisce alla salvezza come «acqua viva»[150], fu quindi chiaramente influenzato dagli esseni per quanto riguarda questo punto; ma queste frasi furono forse aggiunte ad uno stadio più tardo della trasmissione dei detti di Gesù[151]. Anche se esistevano altri gruppi battisti, oltre a quello di Giovanni

[145] Gv 4, 2 è palesemente un'aggiunta posteriore.

[146] È errato definire i membri della comunità di Qumran un «culto battesimale», o un gruppo giudaico che «praticava riti battesimali»; si veda M. Black, *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, New York 1961, rist. BJS 48, Chico Calif. 1983, pp. 95-97, 166, e la didascalia a fronte della p. 115. Le purificazioni lustrali di Qumran erano ripetute; il battesimo ha luogo una volta soltanto.

[147] Cfr. F. Mann, *Le symbole eau-esprit à Qumrân*, in *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien*, SBFA 19, Jerusalem 1983, pp. 65-97.

[148] Cfr. il Capitolo V, sul Maestro di Giustizia e Gesù di Nazaret.

[149] Cfr. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, tr. G. Vermes, Oxford 1961, p. 228. In quest'inno un capo vien descritto come «giardiniere»; molto tempo fa Dupont-Sommer ne identificò correttamente l'autore: si tratta del Maestro di Giustizia (cfr. p. 229, n. 1).

[150] Nell'Antico Testamento «acqua viva» denota le «acque correnti». Il concetto di «acqua viva» come elemento salvifico non si rinviene negli apocrifi e pseudoepigrafi giudaici.

[151] Cfr. i commenti di A.R.C. Leaney in *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. Charlesworth, pp. 48-53.

Battista[152], è ipotizzabile che Gesù sia stato influenzato dall'uso simbolico esseno dell'«acqua».

19. Gesù e gli esseni sostenevano che i possessi vanno messi in comune. Gesù esortò *alcuni* ebrei a dare tutto ciò che possedevano ai poveri, e a seguirlo. Giuda era, secondo i testi, colui che «teneva la cassa» (Gv 12, 6; 13, 29). Gesù e la sua piccola schiera di seguaci, a differenza di Paolo, non percepivano salari, vivevano dei prodotti della terra – per esempio raccogliendo grano e mangiandolo – o della carità altrui. L'autore degli Atti riferisce che i membri del movimento palestinese di Gesù tenevano «ogni cosa in comune» (At 2, 44)[153], e ciò non fu probabilmente un'innovazione dei seguaci di Gesù[154].

Secondo la Regola della comunità, gli esseni, conseguita la piena iniziazione, devolvevano tutti i loro possessi alla comunità (1QS 6, 22). È possibile che, per quanto riguarda questo punto, vi sia stato un influsso esseno su Gesù; ma quel che è importante è che Gesù non fece di questa pratica una legge o un requisito per esser accettati. H. Braun ipotizza giustamente che forse Gesù rielaborò indipendentemente questa «possibile eredità di Qumran»[155].

20. Gesù e gli esseni differivano considerevolmente da tutti gli altri ebrei di cui abbiamo notizia nella loro condanna del divorzio[156]. I severi e rigidi segua-

[152] Cfr. in particolare le tradizioni che sono sottese all'Apocalisse di Adamo e a SibOr 5. Si consulti a questo proposito J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.C.-300 ap. J.C.)*, Gembloux 1935, in particolare le pp. 48-49.

[153] I brevi sommari degli Atti, sono, ovviamente, lucani; ma alcuni ricordi sono chiaramente storici. Due che paiono ovvi sono il frequentare il Tempio tutti insieme e il tenere «ogni cosa in comune». Dietro ad Atti 5, 1-11 vi è qualche evento storico attestato dalla consuetudine di vendere i propri averi e di elargire tutti i proventi al gruppo.

[154] Cfr. HENGEL, *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity*, tr. J. Bowden, Philadelphia 1974.

[155] H. BRAUN, *Jesus: der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969, 1984; tr. ingl. *Jesus of Nazareth: The Man and His Time*, Philadelphia 1979, p. 87.

[156] I rabbini interpretavano il passo di Lv 18, 18 che proibisce di sposare la «sorella» della propria moglie per spiegare perché gli israeliti avevano più d'una moglie. Il Rotolo del Tempio, comunque, interpreta «sorella» come qualsiasi altra donna. [Il divorzio è sancito da Dt 24, 1 ss: «Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che essa non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei qualche cosa di sconveniente, scriva per lei un libello di ripudio». COEN, *Il Talmud*, cit., p. 208, nn. 1 e 2 commenta: «L'espressione che rendiamo con "qualche cosa di sconveniente" vale letteralmente "nudità di una cosa" e la scuola di Shammai intendeva "L'uomo non ripudi sua moglie se non l'ha scoperta infedele" - l'interpretazione della scuola di Shammai coincide con le disposizioni legali in Mt 19, 9. La scuola di Hillel invece intendeva nel senso di "qualche cosa di sconveniente" e deduceva che "può ripudiarla anche se lascia bruciare il cucinato"», ma, nota il Coen, «alcuni maestri pensano che questa sia l'espressione eufemistica di una condotta indecente, ma non impudica. Certamente nel Talmud è usata in senso metaforico». Sul divorzio segnala anche GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 4, 8, 23, (N.d.C.)].

ci di Shammai interpretavano Deuteronomio 24, 1 sostenendo che il divorzio era permesso in caso di adulterio. Gli Hilleliti, più concilianti, interpretavano il testo più ampiamente, includendo anche inezie, come il caso, per esempio, che la moglie lasciasse bruciare il cucinato [157].

Gesù insegnava che non vi è divorzio (Mc 10, 2-9; Mt 19, 6) [158], sebbene Matteo e la sua comunità aggiungessero «eccetto il caso di concubinato» (Mt 5, 32; 19, 19) [159]. Un testo assai venerato dagli esseni, e sottoposto perlomeno al loro intervento redazionale, asserisce [160] che, giacché il re non deve divorziare dalla moglie, neanche lo devono fare gli altri (11QTemple 57) [161]. Si può ipotizzare che Gesù sia stato influenzato dall'evidente proibizione del divorzio sostenuta dagli esseni.

21. Solo Gesù (Lc 16, 8) e gli esseni [162], a quanto si sa, fecero uso del termine tecnico «figli della luce». Vi sono ottime ragioni per pensare che gli esseni di Qumran, forse il Maestro di Giustizia stesso, coniarono questo *termine* e la sua antitesi: «figli delle tenebre». Se così accadde, Gesù e i suoi seguaci ereditarono il termine «figli della luce» dagli esseni (cfr. specialmente 1QS 3-4) [163]. D. Flusser, uno dei maggiori esperti dei manoscritti del Mar Morto a Gerusalemme, ne conclude che «Gesù, nell'usare il termine tecnico "figli della luce" stava alludendo agli esseni» [164].

[157] Cfr. J.J. DOUGHERTY, *Hillel and Shammai*, in *The New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, vol. 6, p. 1119.

[158] Mc 10, 9: «L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto».

[159] Mt 5, 32: «Ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio...». Cfr. J.R. MÜLLER, *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts*, RQ 10 (1980), 247-56; J.A. FITZMYER, *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence*, in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, New York 1981, pp. 79-111; e G. VERMES, *Post Biblical Studies*, pp. 53-56.

[160] Y. Yadin esagerava le sottigliezze del testo ebraico, ma coglieva l'intenzionalità del passo: «La proibizione della bigamia e del divorzio è inequivoca nell'ordine, dato nel rotolo, secondo cui la moglie del re soltanto rimarrà con lui per tutti i giorni della sua vita ed egli ne potrà prendere per sé un'altra solo quand'ella morirà». Cfr. YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London 1985, p. 198.

[161] Il testo non è halakhico; sostiene che la moglie di un re «rimarrà con lui per tutti i giorni della sua vita». L'allusione è chiaramente contro il divorzio. Se il testo venne redatto all'epoca di Alessandro Janneo, allora la proibizione trae origine dagli eccessi di quest'ultimo. Si veda il resoconto che Giuseppe Flavio fa dei suoi festini con concubine (*Antichità* 13, 380).

[162] Il termine compare spesso nei manoscritti del Mar Morto. Venne evidentemente creato da loro - e a mio parere dal Maestro di Giustizia che diede forma compiuta al loro dualismo.

[163] Gli esseni di Qumran si definivano membri della via (1QS 8, 13-16; 9, 16-21); anche i primi seguaci di Gesù venivano chiamati membri della «via» (At 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22). L'influenza essena sui seguaci di Gesù dopo la Pasqua è possibile; non vi è alcuna prova che Gesù chiamasse i propri seguaci membri della «via». S.V. McCasland ha giustamente asserito che i seguaci di Gesù «derivarono il loro linguaggio in ultima analisi da Qumran». MCCASLAND, *The Way*, JBL, 77 (1958), pp. 222-30; citazione da p. 230.

[164] D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, p. 157.

22. Il gruppo di Gesù e gli esseni erano entrambi strutturati dalla forza galvanizzante d'una personalità profetica e carismatica [165]: Gesù in un caso [166], il Maestro di Giustizia nell'altro [167]. Entrambi questi riformatori erano legati profondamente alla Scrittura, mostravano un amore assoluto per Dio, che li assorbiva totalmente, ed erano in modo inusuale dediti ad adempiere la sua volontà, così come la intendevano, senza farsi condizionare dalle opinioni di altri *leaders* del popolo ebraico. Entrambi esprimevano il loro forte Io con un senso di fierezza nei confronti degli altri, ma con sconcertante umiltà nei confronti di Dio. Entrambi chiedevano ai propri seguaci una fede salda nella speciale rivelazione che essi rivendicavano, nel loro peculiare insegnamento e nella loro guida [168]. Soltanto Hillel appare paragonabile a queste dimensio-

[165] Max Weber ha descritto con precisione Gesù come individuo carismatico. Cfr. M. WEBER, *The Sociology of Charismatic Authority*, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, edd. H.H. Gerth - W. Wright Mills, New York 1958, pp. 245-52; cfr. specialmente p. 248. Si attaglia sia a Gesù sia al Maestro di Giustizia la seguente definizione di Weber: «Il carisma conosce soltanto l'intima determinazione e l'intimo dominio. Chi ha carisma sa cogliere l'impresa che gli si attaglia, e chiede obbedienza e sequela in virtù della propria missione» (p. 246). M. Hengel sviluppa brillantemente l'intuizione di Weber; cfr. *The Charismatic Leader and His Followers*, op. cit. La virtù carismatica di Gesù è discussa da I.M. ZEITLIN in *Jesus and Judaism of His Time*, New York-Oxford 1988, 1989. M. Borg descrive giustamente il Gesù storico «come una persona ricolma di Spirito, all'interno del filone carismatico del giudaismo...». BORG, *Jesus, A New Vision*, p. 45.

[166] Per una valutazione delle più recenti ricerche su Gesù, cfr. i capitoli di CHARLESWORTH (metodista), D. FLUSSER (ebreo), D.J. HARRINGTON (cattolico), J.P. MEIER (cattolico), E. RIVKIN (ebreo), A.F. SEGAL (ebreo) e G. VERMES (ebreo) in *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Judaism*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1991.

[167] Sul Maestro di Giustizia cfr. specialmente (in ordine cronologico): F.F. BRUCE, *The Teacher of Righteousness in the Qumran-Texts*, London 1957; J. CARMIGNAC, *Le docteur de justice et Jésus-Christ*, Paris 1957; H.H. ROWLEY, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, BJRL, 40 (1957), pp. 114-116; G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*; H. BRAUN, *Jesus und der qumranische Lehrer*, in *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, vol. 2, pp. 45-74; P. SCHULTZ, *Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran*, Meisenheim am Glan 1974; C.A. NEWSOM, *Kenneth Burke Meets the Teacher of Righteousness: Rhetorical Strategies in the Hodayot and the Serek Ha-Yad*, in *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, edd. H.W. Attridge, J.J. Collins, e T.H. Tobin, New York-London 1990, pp. 121-31.

[168] Fu M. Burrows, uno dei grandi pionieri, a far notare questo all'inizio delle ricerche sui manoscritti del Mar Morto, ed egli mise anche saggiamente in guardia circa il fatto che la fede in Gesù e la «fede» nel Maestro di Giustizia non sono la stessa cosa: «Non vi è, nei manoscritti del Mar Morto, alcuna allusione al fatto che il Maestro di Giustizia fosse stato artefice di un'opera redentiva in qualche modo paragonabile a quella salvifica di Gesù Cristo». BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956, p. 335. Il passo che si presta particolarmente a essere considerato è 1QpHab 7-8, che si riferisce ai seguaci del Maestro di Giustizia e alla loro fedeltà a (o in) lui (1QpHab 7, 2-3).

ni uniche che Gesù e il Maestro di Giustizia condividevano, ma Hillel non era altrettanto carismatico e profetico. Evidentemente Gesù e il Maestro di Giustizia svilupparono queste comuni caratteristiche della personalità per via della loro esperienza di Dio, indipendente, e delle crisi che si trovarono ad affrontare. Non vi è alcuna prova che Gesù sapesse qualcosa del Maestro di Giustizia; e se ne avesse saputo qualcosa avrebbe aborrito il suo odio per gli altri, e il suo rifiuto di aver rapporti con coloro che venivano ritenuti «impuri».

23. Gesù non era sposato[169] e gli esseni di Qumran sono il solo gruppo che osservasse il celibato di cui si abbia notizia nel proto-giudaismo (*Guerra* 2, 121)[170]. Gli ebrei si sposavano per via del comandamento dato ad Adamo («siate fecondi e moltiplicatevi» Gn 1, 28); il matrimonio era considerato, spiegava F.G. Moore, «un decreto divino»[171]. Era anche consentita la poligamia (cfr.m.Ket)[172], e la sua proibizione in Dt 17, 17[173] era solo apparente[174], consentendo ai rabbini di permetter sino a quattro mogli ai sudditi e diciotto ai sovrani (m.Sanh 2, 4). Il Rotolo del Tempio (56, 17-19)[175] e il Documento di Damasco indicano che la poligamia era praticata da alcuni ebrei; altrimenti le proibizioni non avrebbero spiegazione. Il Documento di Damasco apparentemente condannava la pratica di avere più di una moglie, perché Noè e la sua famiglia entrarono nell'arca «a due a due» (CD 4, 20-5, 2)[176].

Gesù e gli esseni di Qumran erano «sposati» a Dio e dediti alla sua Legge. Gli esseni, a quanto sembra, estesero alla comunità le rigidissime regole di purità che precedentemente vigevano solo per i sacerdoti quando officiavano

[169] Malgrado le proposte di alcuni romanzieri e di W.E. Phipps in *Was Jesus Married?*, New York, London 1970.

[170] J. Baumgarten, uno degli eminenti esperti dei manoscritti del Mar Morto, mette giustamente in rilievo (specialmente in base a 4Q502, CD, 11QTemple, 1QSa) che il «celibato a Qumran non venne mai trasformato in norma generale». Cfr. il suo *The Qumran-Essene Restraints on Marriage*, in *Archaeology and History*, ed. Schiffman, pp. 13-24; citazione da p. 20. Phipps sostiene che i membri della comunità di Qumran non erano dei celibi; ma non fornisce elementi esegetici a sostegno di questa sua interpretazione. Phipps, *Was Jesus Married?*, New York-London 1970, pp. 31-33. Cfr. J. Coppens, *Le célibat esseniéen*, in *Qumrân*, ed. Delcor, pp. 297-303.

[171] G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge Mass. 1950, vol. 2, p. 119.

[172] Braun, *Jesus of Nazareth*, p. 74; Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, p. 54.

[173] La poligamia non era permessa secondo uno dei più antichi codici di leggi del Vicino Oriente, cioè il Codice di Hammurabi (1700 a.C.), che consente una seconda moglie solo se la prima è sterile.

[174] Cfr. R. de Vaux, *Marriage*, in *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, tr. J. McHugh, London 1965², pp. 24-38.

[175] 11QTemple 56, 18: *wlw' yrbh lw nšym* (esattamente – tranne che per le *matres lectionis* – come in Dt 17, 17). Cfr. Y. Yadin, *The Temple Scroll*, Jerusalem 1983, vol. 2, p. 404.

[176] Devo a Vermes questa segnalazione. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, pp. 50-56.

nel Tempio (cfr. m.Yoma 1, 1; 8, 1)[177], o trasferirono a se stessi, in preparazione del combattimento escatologico (1QM), l'astinenza richiesta ai guerrieri israeliti quando erano impegnati in un santo dovere (Dt 20, 7; 24, 5).

Secondo Matteo 19, 21, Gesù loda coloro che si son fatti eunuchi da sé a motivo del regno dei cieli. Egli non stava lodando il celibato; ma, è possibile che intendesse lodare gli esseni, che erano celibi a motivo della loro devozione a Dio soltanto[178].

24. Gesù ereditò forse dagli esseni il loro concetto di «Spirito Santo». Il termine tecnico «lo Spirito Santo» compare spesso nel Nuovo Testamento. Molte di queste citazioni sono commenti attribuiti a Giovanni Battista o a Gabriele[179]. Molti descrivono Gesù[180] e interpretano le sue parole[181]. Un numero significativo di ricorrenze in tutti e quattro i Vangeli si trovano in citazioni attribuite a Gesù[182]. Il termine «lo Spirito Santo» in alcuni di questi detti non risale forse in ultima analisi a Gesù, e alcune volte è chiaramente il risultato d'un intervento redazionale[183]; ma vi sono fondate ragioni per sostenere la possibilità che il termine «lo Spirito Santo» sia stato usato da Gesù[184]. Forse risale autenticamente a Gesù il monito secondo il quale la bestemmia contro

[177] MEYER, *Aims of Jesus*, p. 233.

[178] C'è anche una significativa differenza, qui. Gesù permetteva alle donne di far parte del suo gruppo; gli esseni rifuggivano il matrimonio perché non si fidavano delle donne (FILONE, *Hypothetica* 11, 14), e ritenevano «che nessuna rimanga fedele a uno solo» (GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra* 2, 121). Idee simili si rinvengono anche nei manoscritti del Mar Morto (4Q184) e documenti collegati.

[179] Giovanni Battista: Mc 1, 8; 3, 29. Mt 1, 11; Lc 3, 16; Gv 1, 33; cfr. Lc 1, 67. Gabriele: Lc 1, 15. 35.

[180] Mt 1, 18. 20; Lc 2, 25. 26; 3, 22; 4, 1. 41.

[181] Cfr. la ben attestata variante in Gv 7, 39.

[182] Mc 12, 36; 13, 11; Mt 12, 32; Lc 11, 13; 12, 10. 12; Gv 14, 26.

[183] Cfr. in particolar modo Mt 28, 19 e Gv 20, 22.

[184] Mc 12, 36 (paralleli in Mt 22, 43 e Lc 20, 42) sembra risalire a Gesù. La citazione di Marco da Gesù «Davide stesso infatti ha detto, mosso dallo Spirito Santo», è mutata da Matteo in «Davide, sotto ispirazione, lo chiama» e da Luca in «Davide stesso nel Libro dei Salmi dice». Allo stesso modo Mc 13, 11 (paralleli in Mt 10, 20 e Gv 14, 26) ha tutte le caratteristiche di risalire a Gesù; durante i processi «lo Spirito Santo» difenderà e parlerà per colui che ha fede. Matteo muta il termine tecnico in «lo spirito del Padre vostro»; Luca omette la fine del versetto. Giovanni fa riferimento al «Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome». E. Schweizer fa giustamente notare che i seguaci di Gesù mostravano una «stupefacente fedeltà» alla tradizione circa l'uso che Gesù fa dello «Spirito Santo»; Mc 13, 11 «può nella sostanza essere fatto risalire a Gesù stesso»; si vedano le opinioni di SCHWEIZER in TDNT, vol. 6, p. 402; cfr. SCHWEIZER, *The Good News According to Mark*, tr. D.H. Madvig, Atlanta 1970, pp. 18, 271 (tr. it. *Il Vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971). Marco 13 è certamente «un radicale riorientamento proto-cristiano» della tradizione apocalittica giudaica, e, dal momento che Marco menziona raramente il termine «Spirito Santo» (3, 29; 12, 36; cfr. 1, 8. 10), si è autorizzati a chiedersi se il termine risalga davvero a Gesù. Cfr. H. ANDERSON, *The Gospel of Mark*, London 1976, p. 294.

«lo Spirito Santo» non verrà perdonata (Mc 3, 29; Mt 12, 32; Lc 12, 10)[185]. La radicalità e peculiarità[186] di questo detto di Gesù parlano a favore della sua autenticità.

Se Gesù usava il termine «lo Spirito Santo», allora è necessario considerare i legami coi manoscritti del Mar Morto. Il termine tecnico – lo Spirito Santo – non appare nell'Antico Testamento[187], e dai principali volumi sulla teologia veterotestamentaria (cfr. W. Eichrodt e G. von Rad) è in gran parte assente una discussione di questo concetto. Nell'Antico Testamento «lo spirito santo» rappresenta il carisma o la presenza di Dio.

Il termine «lo Spirito Santo» ricorre soltanto tre volte negli apocrifi giudaici[188]. È anche raro nella più tarda Mishnah (m.Sot. 9, 6.15)[189] e persino nei più

[185] Questo peccato è l'unico che non verrà perdonato. Notevole è il rigore netto e senza riserve. È possibile pensare che sia stato "creato" dai seguaci di Gesù, che sentivano che era loro conferita autorità dallo Spirito Santo, come sappiamo dai racconti presenti negli Atti (si veda in particolar modo At 2). Ma qui ci troviamo anche a dover affrontare la teologia lucana. Si veda il contesto e il significato di questo detto di Gesù in F.F. BRUCE, *The Sin Against the Holy Spirit*, in *The Hard Sayings of Jesus*, London-Toronto 1983, pp. 88-93. Malgrado il fatto che Gesù menziona raramente «lo Spirito Santo» (nei detti che ci sono stati conservati), e che è possibile che Marco 3, 29 rifletta qualche rielaborazione, la cruda durezza del detto sembra parlare a favore della sua autenticità. V. Taylor apparentemente pensava che Gesù usasse il termine «lo Spirito Santo», sebbene «Marco abbia generalizzato il detto, mentre il compilatore della fonte Q ne dava una lettura messianica», *The Gospel According to Mark*, New York 1966², p. 242.

[186] Differisce dalla teologia del proto-giudaismo e anche dal forte accento posto dai seguaci di Gesù sul perdono: «il sangue di Gesù... ci purifica da ogni peccato» (1 Gv 1, 7).

[187] Lo «Spirito Santo» non compare in Is 63, 10, in cui si parla di santo spirito di Dio (*rwḥ qdšw)*. Anche Sal 51, 13 fa riferimento allo spirito santo di Dio (*wrwḥ qdšk)*. I commenti di A. Heron non sono corretti; cfr. *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. A. Ferguson, New York-London 1990, p. 429. Mentre è corretto affermare che i seguaci di Gesù, e prima quelli del Maestro di Giustizia, sostenevano che il loro *leader* era ispirato dallo «Spirito Santo», i capi carismatici in precedenza erano dei «consacrati», degli «unti», che erano posseduti dallo «spirito di YHWH», come asserisce G. von Rad. Cfr. VON RAD, *Old Testament Theology*, tr. D.M.G. Stalker, New York 1962, vol. 1, p. 323 (tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1972).

[188] Secondo MartIs 5 (forse del secondo secolo a.C.), Isaia «parlò con lo Spirito Santo fino a che fu segato in due». Secondo i Salmi di Salomone (metà del primo secolo a.C.) il Messia sarà potente «nello spirito santo» (17, 37). In 4 Ezra (fine del primo secolo a.C.) Esdra prega Dio di inviare «lo spirito santo a me» (14, 22). In ognuno di questi passi lo Spirito Santo è vicino allo spirito santo di Dio dell'Antico Testamento; non si tratta di un'essere ipostatico come nei manoscritti del Mar Morto. Lo «Spirito Santo» compare altrove negli Pseudoepigrafi solo in passi o redazioni cristiane.

[189] La conclusione di m. Sot 9, 15 è ampliata, e suona come un residuo d'una più antica tradizione apocalittica o testo apocalittico. Cfr. i commenti di A. SALDARINI in CBQ, 39 (1977), p. 404. Nelle opere più importanti sul Nuovo Testamento lo «Spirito Santo» è menzionato di frequente. È istruttivo, per contro, notare che E.E. Urbach menzionava lo «Spirito Santo» solo in tre pagine (339, 565, 577), nel suo magistrale *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vol., tr. I. Abrahams, Jerusalem 1979.

tardi testi rabbinici, lo «Spirito Santo» è frequentemente menzionato per spiegare perché la profezia si sia interrotta (t.Sot. 13, 2)[190].

Ricorre invece spesso nei manoscritti del Mar Morto[191]. A Qumran «lo Spirito Santo» è angelico ed è un essere separato (ipostasi); non è lo spirito santo di Dio, ma «lo Spirito Santo» che promana da Dio[192]. Come ha intuito F.F. Bruce, «è degno di nota» che una frase o un termine tanto raramente ricorrente nell'Antico Testamento e negli apocrifi, appaia così frequentemente e con tanta rilevanza «nel Nuovo Testamento e in altri testi della letteratura cristiana, e anche nella letteratura di Qumran»[193].

Gli esseni di Qumran a metà del II secolo a.C. svilupparono il concetto di «Spirito Santo» per dare fondamento alle proprie rivendicazioni contro i sacerdoti del Tempio[194], e convalidare la propria scelta di vivere nel deserto. Essi sostenevano che «lo Spirito Santo» aveva lasciato il Tempio, corrotto, e li aveva accompagnati nel deserto. Là «lo Spirito Santo» dimorava nella «casa santa». Gli esseni di Qumran, di conseguenza, denominavano se stessi «uomini di santità» o «uomini della perfetta santità». Giacché si ritenevano i legittimi sacerdoti, e giacché vivevano laddove «lo Spirito Santo» dimora, essi continuavano a portare avanti la loro devozione a Dio e alla verità perché «lo Spirito Santo» era con loro, nella «casa» e non più nel Tempio. «Lo Spirito Santo» dimorava nella loro comunità (*yaḥad*).

Gli esseni di Qumran svilupparono chiaramente il concetto di «Spirito Santo» promanante da Dio in contrasto con lo «Spirito Santo» negli scritti precedenti e in altri scritti[195]. Se Gesù usava il termine «lo Spirito Santo» poteva averlo ereditato dagli esseni. Un fattore, comunque, non permette di concludere che Gesù dipendesse direttamente dagli esseni per il concetto di

[190] Cfr. P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, SANT 28, München 1972. Schäfer mostra che non vi è sistematicità nella letteratura rabbinica e che lo «Spirito Santo» significa tra l'altro la presenza di Dio.

[191] Cfr. 1QS 3, 7; 4, 21; 8, 16; 9, 3; 1QSb 2, 24; CD 2, 12; 1QH 7, 6; 9, 32; 12, 12; 16, 2. 3. 7. 12; 17, 26; 1Q39 1, 6; 4Q403 1 ii. 1; 4Q404 5 i. 1; 4Q405 14+ i. 2; 4Q405 23 ii. 8; 4Q504 1+R v. 15; 11QShirShabb 8+i. 3; possibili integrazioni in 1QH 16, 2. 7; 14, 13. Risulta in considerevole misura assente da 1QM, 11QTemple, 11QtgJob e dai Pesharim.

[192] Cfr. M. DELCOR, L'*Esprit Saint*, in *Supplément au dictionnaire de la Bible*, vol. 9, coll. 972-74.

[193] F.F. BRUCE, *Holy Spirit in the Qumran Texts*, in «The Annual of Leeds University Oriental Society», 6 (1969), pp. 49-55.

[194] Gli esseni di Qumran non erano contro il Tempio né necessariamente contro il culto in sé e per sé.

[195] Sebbene (a mio giudizio) A.E. Sekki fraintenda 1QS 3-4, ritenendo che gli spiriti siano «disposizioni impersonali interne all'uomo», egli coglie correttamente che lo «Spirito Santo» non è lo spirito dell'uomo. Tende in ogni caso a confonderlo con lo «Spirito di Dio», quand'è un essere ipostatico separato *da* Dio. Cfr. SEKKI, *The Meaning of Ruah at Qumran*, SBLDS 110, Atlanta 1989.

«Spirito Santo». La tradizione rabbinica afferma che Hillel diceva, dello «Spirito Santo»:

> Essi gli (a Hillel il Vecchio) dissero, «Che accadrà a coloro che non portano i loro coltelli e le loro offerte di Pesach al santuario?». Ed egli rispose loro «Lasciateli stare. Lo spirito santo (*rwḥ hqwdš*) è su di loro. Se non sono profeti, essi sono figli dei profeti...». Quello stesso giorno essi nominarono Hillel Capo (*nśy'*), ed egli li ammaestrò per sempre sulle regole (*hylkwt*) di Pesach (t. Pisha 4, 11)[196].

Questa pericope desta sospetti; non sembra essere storicamente attendibile[197]. È molto più tarda delle pericopi del Nuovo Testamento e dei manoscritti del Mar Morto, e il suo contenuto sembra indicare un lungo processo di trasmissione.

Indica che Hillel fu elevato all'ufficio di Capo del Gran Sinedrio di Gerusalemme (*Nasi*) per il suo modo di guidare, che includeva lo «spirito santo». Si ha l'impressione che gli Hilleliti, che compilarono gli scritti rabbinici, cercassero di spiegare perché Hillel giunse al potere; le loro affermazioni qui sono dubbie[198].

Il carattere polemico è ovvio. Esso si rivolge presumibilmente contro gli ebrei convertiti al cristianesimo, che affermavano che, ora che erano battezzati, possedevano lo «Spirito Santo» (cfr. At 2, 1-4. 38 e 19, 17)[199].

Per quanto ne so[200], non vi sono testimonianze che Hillel, come il Maestro di Giustizia e Gesù, abbia ricevuto una speciale rivelazione, o che gli sia stato conferito potere dallo spirito o «Spirito Santo»[201]. Una delle nostre inaspettate

[196] M.S. ZUCKERMANDEL (ed.), *Tosephta*, Jerusalem 1970, pp. 162-63.

[197] A quanto si asserisce, a Gamaliele fu almeno una volta conferita autorità dallo Spirito Santo; cfr. t. Pes 1, 27.

[198] J. Neusner propone saggiamente questa spiegazione: «L'anonimità della pericope, i mal costruiti nessi tra i suoi elementi compositi per costituire un racconto unico e unitario, e l'incertezza storica circa la storia che le ragioni di Hillel furono accettate dalle autorità del Tempio, e che egli fu insignito del titolo di patriarca o *Nasi* del Tempio, tutto fa propendere per una data relativamente tarda per la storia nel suo complesso. Non vedo come la si sarebbe potuta inventare o metter insieme quando ancora esisteva il Tempio, perché nessuno vi avrebbe creduto». NEUSNER, *The Figure of Hillel: A Counterpart to the problem of the Historical Jesus*, in *Judaism in the beginning of Christianity*, Philadelphia 1984, p. 75 (tr.it. *Il Giudaismo nei primi secoli del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989).

[199] Tenterò di sviluppare questa tesi in un mio contributo al volume *Hillel and Jesus*, di prossima pubblicazione.

[200] Una simile tradizione non poté svilupparsi per via dell'affermazione rabbinica secondo cui la Scrittura venne scritta sotto l'influsso dello Spirito Santo, e che, con gli ultimi profeti, lo Spirito Santo aveva lasciato Israele. La teologia che spiegava la chiusura del canone proibiva anche che si affermasse che Hillel, il più grande dei rabbi, avesse ricevuto lo Spirito Santo.

[201] Neusner commenta che «altri detti concernenti Hillel asseriscono che solo lui, di tutta la sua generazione era degno di ricevere lo spirito santo, ma la generazione in cui egli viveva era talmente meschina che lo spirito santo fu negato ai loro giorni persino a Hillel...». NEUSNER, *Ju-*

scoperte è che Gesù fu, a quanto sembra, influenzato dal concetto esseno di «Spirito Santo». Egli, naturalmente, lo sviluppò coerentemente alla sua proclamazione dell'avvento del «regno di Dio»[202]. Dal momento che solo Gesù e i suoi seguaci, e il Maestro di Giustizia e il suo gruppo, senza dubbio[203], concepirono il concetto di «Spirito Santo», si comprende per quale ragione i seguaci di Giovanni il Battista furono costretti ad ammettere «Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo» (At 19, 2)[204].

Riassumendo: i numeri *13* e *14* erano condivisi da Gesù e da molti altri ebrei. I numeri *15, 16, 17, 18* e *23* insinuano la possibilità che Gesù possa esser stato influenzato dagli esseni. Il numero *22* non indica una relazione. I numeri *19, 20, 21* e specialmente il *24* indicano che Gesù fu, in qualche modo, influenzato dagli esseni.

Principali differenze

Dopo questo riassunto delle principali somiglianze tra Gesù e gli esseni, sorge un'ovvia domanda: quali sono le principali differenze? Per esigenze di brevità ho raggruppato ventisette differenze principali in tre categorie. Cominceremo con le caratteristiche di tipo sociologico.

daism in the beginning of Christianity, cit., pp. 74-75 (tr. it. *Il Giudaismo nei primi secoli del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989). Cfr. t. Sot 13, 3 (Zuckermandel, pp. 318-19): «Accade una volta che quando i Saggi entrarono nella casa di Bet-Guria a Gerico, udirono una voce dal cielo (*bt qwl*) dire "V'è qua un uomo che è degno dello Spirito Santo (*lrwḥ hqwdš*), senonché la sua generazione non ne è degna"; e tutti loro volsero gli occhi verso Hillel...». Cfr. la discussione di Urbach in *Sages*, vol. 1, pp. 577, 948 (che cita passi paralleli). [Il passo, con lievi varianti, è citato – da b. Saned. 11 – in *Midrashim*, a cura di R. Pacifici, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 178, insieme ad altri interessanti detti su Hillel (N.d.C.)].

[202] Ovviamente il movimento palestinese di Gesù enfatizzava la presenza dello «Spirito Santo» nella propria comunità (At 2), e gli evangelisti dicevano che Gesù e i suoi seguaci erano (e sarebbero stati) guidati dallo «Spirito Santo» (Mt 28, 19; in particolare Luca: Lc 2, 25-26; 3, 22; 4, 1; 10, 21; Gv 20, 22). La grande varietà di testimonianze indipendenti, comunque, indica che Gesù probabilmente parlava dello «Spirito Santo» (cfr. Mc 3, 29 = Mt 12, 32 e Lc 12, 10; Lc 11, 13; 12, 12; Gv 14, 26).

[203] Cfr. anche le parole del tannaita R. Neemia, «Chiunque accetti un comandamento con fede è degno che lo Spirito Santo scenda su di lui» (*Mekhilta de-R. Ishmael*, Massekhta de-Wa-vehi, vi, p. 114). Cfr. Urbach, *Sages*, pp. 399, 857. L'affermazione rabbinica secondo la quale la profezia era cessata (in questo caso a partire dall'inizio della dominazione di Alessandro Magno) è asserita con le parole che sino a quel tempo i «profeti profetizzavano per mezzo dello Spirito Santo...» (*Seder 'Olam Rabba*, vi, ed. Ratner, p. 140). Cfr. Urbach, *Sages*, vol. 1, pp. 565, 943. Quest'affermazione, ovviamente, implica che Hillel non ricevette lo Spirito Santo.

[204] Il fatto che Giovanni Battista parlasse dello «Spirito Santo» sembra, di conseguenza, dubbio (cfr. Mc 1, 8 = Mt 3, 11 e Lc 3, 16; Gv 1, 33). È un altro indizio della "cristianizzazione" delle tradizioni connesse a Giovanni Battista.

Caratteristiche di tipo sociologico

1. Il gruppo di Gesù era aperto; la comunità degli esseni era chiusa; ed essi adottavano punti di vista assai differenti circa coloro che non facevano parte del loro gruppo[205]. Per usare la terminologia della liminarità[206], il gruppo di Gesù presentava una confine sottile e permeabile, i membri della comunità di Qumran una barriera spessa e impermeabile[207]. Il messaggio di Gesù era pubblico, gli insegnamenti degli esseni di Qumran erano segreti[208]. Le barriere delle due comunità erano paradigmaticamente diverse. L'atteggiamento di Gesù è virtualmente antitetico a quello degli esseni di Qumran: «Chi non è contro di noi è per noi» (Mc 9, 40)[209].

Come afferma David Noel Freedman, gli «esseni erano sostanzialmente una società chiusa e segreta, mentre il cristianesimo era sostanzialmente una società aperta»[210]. Freedman aggiunge poi un nuovo elemento alla discussione: questo contrasto spiega perché «non ci è noto con certezza, dai manoscritti del Mar Morto, il vero nome d'un solo esseno», mentre conosciamo i nomi di molti seguaci di Gesù.

Gesù si legava d'amicizia con altri, in pratica, ovunque. Gli esseni trasferirono alla propria comunità le barriere restrittive del Tempio[211]. Gesù su questo punto era diverso dagli esseni, e simile ad altri ebrei suoi contemporanei. È, questa, una delle principali differenze tra Gesù e gli esseni.

[205] Come chiarisce H.C. Kee, l'«elemento più eloquente contro qualsiasi semplicistica identificazione della comunità di Qumran con la prima comunità cristiana è il netto differire dei loro atteggiamenti nei confronti del mondo». KEE, *Jesus in History*, New York 1977², p. 57.

[206] Cfr. V. TURNER, *"Liminal" to "Liminoid" in Play, Flow and Ritual: An Essay in Comparative Simbology*, in *Process, Performance, and Pilgrimage: A Study in Comparative Simbology*, cit., pp. 11-59.

[207] J.M. Casciaro Ramírez tratta del concetto di salvezza comunitaria a Qumran. Cfr. il suo *Qumran y el Nuevo Testamento. Aspectos Eclesiológicos y Soteriológicos*, EUNSA 29, Pamplona 1982.

[208] Come asseriva J. Riches, l'insistenza della comunità di Qumran sulla «segretezza circa i propri insegnamenti» rese «rigorosissime le barriere tra la comunità di Qumran e gli altri gruppi giudaici». RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980, p. 130.

[209] Questo passo è omesso da Matteo e alterato da Luca; possiede tutti i tratti del Gesù storico e riflette il suo tempo; riflette inoltre una situazione non verosimile per il movimento palestinese post-pasquale di Gesù. In quel movimento, forse sotto l'influsso di alcuni esseni, dopo il 70 d.C., i confini della comunità erano contrassegnati da una forte liminarità; l'amore dell'altro si era alterato e aveva assunto i tratti d'un amore per i membri del "gruppo" che confessassero una cristologia soddisfacente (cfr. in particolare le lettere di Giovanni).

[210] D.N. FREEDMAN, *Early Christianity and the Scrolls: An Inquiry*, in *Jesus in History and Myth*, edd. R.J. Hoffmann - G.A. Larue, Buffalo N.Y. 1986, pp. 97-102; citazione da p. 97.

[211] Cfr. G. KLINZING, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und in Neuen Testament*, SUNT 7, Göttingen 1972; e J. COPPENS, *Où en est le problème des analogies qumrâniennes avec le Nouvea Testament?*, in *Qumrân*, ed. Delcor, pp. 373-83, in particolare p. 378.

2. Gesù si distingue all'interno della storia del giudaismo per l'enfasi che poneva sull'«amore», giungendo ad esortare ad amare il nemico: «ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Mt 5, 44)[212]; viceversa gli esseni si distinguono all'interno della storia del giudaismo per il loro insegnamento di odio[213]. Nel corso dell'annuale rinnovamento del patto, gli esseni di Qumran maledicevano addirittura gli altri ebrei[214], e di certo tutti coloro che non erano membri del loro gruppo. I leviti maledicevano coloro che non erano membri della verità:

Sii tu maledetto per tutte le tue opere cattive delle quali sei colpevole.
Dio ti dia il terrore per mezzo di tutti coloro che compiono la vendetta...
Sii tu maledetto senza alcuna misericordia, in conformità alle tue opere tenebrose!
Sii tu detestabile[215], nelle tenebre del fuoco eterno! (1QS 2, 5-8)

L'atteggiamento di Gesù nei confronti dei nemici, in special modo dei soldati romani, è manifesto nell'esortazione a porgere l'altra guancia e a fare un miglio oltre a quanto è stato richiesto di fare (Mt 5, 39-41). Questo è l'esatto opposto dell'atteggiamento militante che si rinviene nel Rotolo della guerra[216].

[212] Cfr. S. LÉGASSE, *Amour des ennemis*, in *Études sur le judaïsme hellénistique*, LD 119, Paris 1984, pp. 328-38.

[213] Anche Giuseppe Flavio menziona l'odio degli esseni: prima che l'iniziato possa essere un membro della comunità a tutti gli effetti, deve, tra le altre cose, giurare che «avrà in odio gli ingiusti» (*Guerra* 2, 139). K. Stendhal ha sostenuto in modo convincente che quest'odio non è cosa completamente nuova, ma è costituito da una combinazione di due diversi elementi che si trovano nelle Scritture (il non vendicarsi – Dt 32 – e l'odio dei nemici di Dio – Sal 139, 79). L'intensità escatologica presente a Qumran spiega come queste due norme etiche, apparentemente opposte, potessero armonizzarsi. Come afferma Stendhal: «perché andarsene in giro con uno schioppo, quand'è imminente la catastrofe nucleare?». Cfr., di STENDHAL, *Hate, Nonretaliation and Love: Coals of Fire*, in *Meanings: The Bible as Document and as Guide*, Philadelphia 1984, pp. 137-49; citazione da p. 139. L'opinione di Stendhal è sostenuta anche da J.L. Kugel, che mostra che l'esortazione a *non* odiare il proprio fratello (Lv 19) significa non lasciare che l'odio «ribolla dentro di sé», e che quest'interpretazione fu sviluppata a Qumran (1QS 5-6; CD 9) nel senso che si veniva esortati a riprendere il fratello così che l'odio non potesse metter radici nel proprio cuore. Cfr. KUGEL, *In Potiphar's House: The Interpretative Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990, pp. 214-25. Cfr. Anche la tesi di dottorato di G. ZERBE, *"Leave Room for Wrath": Paul's Ethic of Non-retaliation in the Context of Early Judaism and Early Christianity*, Princeton Theological Seminary, 1989.

[214] Come afferma C. Rowland, gli esseni di Qumran «avevano un atteggiamento estremamente ostile nei confronti degli altri ebrei...». ROWLAND, *Christian Origins*, cit., p. 73.

[215] O: «sii maledetto» (*z'wm*).

[216] In *Quod omnis probus liber sit* 78, Filone riferisce che gli esseni non possedevano nessun tipo d'arma (né «frecce, né giavellotti, né pugnali, o elmo, corazza o scudo»). Non è facile armonizzare questo resoconto di Filone con l'atteggiamento bellicoso di 1QM, che non penso si possa accantonare considerandolo solo idealistico, o proiettato in un futuro remoto. Forse Filone aveva scritto più approfonditamente sull'argomento in un trattato ora perduto. Cfr. P. BORGEN, *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, BJS 131, Atlanta 1987, p. 43.

Nel presente esempio sono citati alcuni degli insegnamenti peculiari di Gesù; ma il suo insegnamento di moderazione era condiviso da molti ebrei.

Prima dell'affermazione citata in Matteo 5, 44 leggiamo la seguente frase: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico» (Mt 5, 43). La prima parte di questa citazione («Amerai il tuo prossimo», [N.d.C.]) viene da Levitico 19, 18; ma a cosa – o a chi – si riferisce Gesù nel citare l'esortazione «odierai il tuo nemico»? Non è dato rinvenire questo passo nella Bibbia Ebraica, il cosiddetto Antico Testamento. Molto tempo fa K. Schubert, uno specialista australiano di manoscritti del Mar Morto, propose questa ben circostanziata tesi:

> Chi sono questi ascoltatori, che avevano udito che dovevano odiare i propri nemici? In nessun luogo della tradizione ebraica tutta, e ancor meno nell'Antico Testamento, è dato rinvenire traccia alcuna d'un comando di odiare i propri nemici. Probabilmente, comunque, un simile concetto si rinviene negli scritti della setta di Qumran, che dalla maggior parte dei ricercatori viene, a ragione, messa in relazione col movimento esseno[217].

Schubert cita come testo probante la Regola della comunità: è dovere dei membri della comunità che «amino quanto egli (Dio) ha scelto e odino quanto egli ha respinto» (1QS 1, 4). Il passo continua «...Amino tutti i figli della luce, ognuno secondo il posto che ha nel consiglio di Dio, e odino tutti i figli delle tenebre, secondo la colpevolezza che ha di fronte alla vendetta di Dio» (1QS 1, 10). È importante comprendere che «tutti i figli delle tenebre» sono tutti coloro che non sono membri della comunità, o «figli della luce».

L'eminente e autorevole specialista israeliano di manoscritti del Mar Morto Y. Yadin era della stessa opinione di Schubert:

> Pare non esservi dubbio che Gesù si riferisse agli esseni, quando criticava coloro che incitavano al dovere di odiare i propri nemici, e ritengo che, a coloro a cui egli si rivolgeva, quell'intimazione essena fosse familiare, forse perché erano stati vicini alla setta degli esseni e credevano nelle dottrine di essa, ma ora si erano convertiti o erano in via di convertirsi all'ottica di Gesù, e a seguirlo[218].

Le citazioni da Schubert e da Yadin colgono nel segno[219]. Gesù probabilmente conosceva quest'aspetto della teologia degli esseni, lo aborriva, e vi si dichiarava risolutamente contrario. Sapeva bene cosa attendeva il popolo d'Israele se il *modus operandi* per rapportarsi ai romani era l'odio. Sventurata-

[217] K. SCHUBERT, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendhal, New York 1957, p. 120.

[218] YADIN, *The Temple Scroll*, London 1985, pp. 241-42.

[219] W.H. Brownlee pensava che fosse «azzardato» intravedere gli esseni e la loro dottrina dietro le parole di Gesù in Mt 5, 43. Cfr. BROWNLEE, *Jesus and Qumran*, in *Jesus and the Historian*, ed. F.T. Trotter, Philadelphia 1968, pp. 52-81, in particolare p. 73.

mente, di questo consiglio non si tenne conto, e la grandezza dell'antico Israele andò in fumo nel 70 d.C.

3. Il concetto di purità e impurità di Gesù si può veder riflesso nella sua asserzione che l'impurità non è esteriore – per esempio, non consiste nel fatto che uno digiuni[220] o si lavi prima di mangiare[221] – ma interiore: «Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo» (Mc 7, 16; cfr. Mt 15, 11). Antitetica alla regolamentazione essena è l'affermazione di Gesù secondo la quale ogni cibo è mondo, e non può contaminare (Mc 7, 19).

Contrariamente a Gesù, gli esseni svilupparono una serie di regole rigide ed assai complesse per proteggersi dall'impurità, per punire quelli che tra loro si erano contaminati, e per ripristinare la loro purità qualora fosse stata momentaneamente smarrita[222].

Tipicamente qumranica è la lode di Dio per aver purificato il fedele dalle impurità (4Q512). Si noti il seguente Salmo Pseudoepigrafo di Qumran: «[E t]u proverai tutti. E gli eletti, come oblazioni, li dichiarerai puri (*tṭhr*) al tuo cospetto. Ma gli odiat[i] come impurità (*kndh*) tu li rigetterai» (4Q381 46, 5-6)[223]. Come sappiamo da una lettera inedita, 4QMMT (*Alcuni Precetti della Torah*)[224], che è possibile sia stata inviata dal Maestro di Giustizia ad un sacerdote a Gerusalemme, il gruppo di Qumran si atteneva a regole di purificazione che differivano da quelle degli altri ebrei (4QMMT)[225]. Il codice penale di Qumran, che includeva anche la pena di morte[226], era estremamente ligio nei confronti delle regole di purità[227].

Per quanto riguarda il concetto di purità, Gesù era categoricamente diffe-

[220] Mc 2, 18-22; Mt 6, 16-18.

[221] Mc 7, 2-4.

[222] Cfr. 1QS (e altre copie della Regola), CD, 4QMMT, 5Q13, 4Q181, 4Q159, 4Q513-514, 1QH, 4Q512. Come afferma M. Newton, «il concetto di purità è centrale e regola la maggior parte della vita della comunità di Qumran». Cfr. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, SNTS Monograph Series 53, Cambridge 1985, p. 116.

[223] Per il testo cfr. E.M. SCHULLER, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudoepigraphic Collection*, HSS 28, Atlanta 1986 [4Q381 non è ancora stato tradotto in it.; la traduzione del presente passo è stata gentilmente rivista dal Prof. Sacchi dell'Università di Torino (N.d.C.)].

[224] Questo titolo provvisorio è tratto dall'inizio della riga 29 del frammento che si suppone concluda la «lettera». Ringrazio i professori Strugnell e Qimron per aver discusso con me il testo di questo documento.

[225] Un'illustrazione è reperibile nell'opera di CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, cit., a fronte di p. 46, illustrazione 1 (tr. it. e cura D. Tomasetto, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, a fronte di p. 96, illustrazione 1).

[226] Cfr. 1QS 6, 27; GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra* 2, 145; cfr. Lv 24, 6.

[227] Cfr. L. SCHIFFMAN, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, BJS 33, Chico Calif. 1983.

rente dagli esseni[228]. G. Jeremias giustamente evidenzia «un contrasto insanabile»[229]. Per Gesù l'impurità non era un pericolo, com'era invece per gli esseni[230]. Gesù sembra distante dalle dispute sulla purità che fiorivano nella Palestina del I secolo[231]. Sebbene esortasse alla penitenza, egli non la esigeva da coloro che lo seguivano[232]. La preoccupazione riguardo alla purità e alla protezione dall'impurità spiega i recipienti e gli utensili di pietra menzionati nel Nuovo Testamento (Gv 2, 6), e scoperti di recente nella Città Alta di Gerusalemme[233]. La terracotta trasmetteva l'impurità a tutto ciò che vi veniva riposto: «Tutti i vasi di terracotta li farete a pezzi, poiché sono impuri e non torneranno più puri, per sempre» (11QTemple 50, 17-19).

4. Gesù si accompagnava alla gente comune e persino ai lebbrosi, agli emarginati e alle donne; queste azioni per gli esseni sarebbero state anatema. Contrariamente agli esseni, Gesù si recava in visita nella casa dei lebbrosi (Mc 14, 3 e passi paralleli). Gli esseni temevano i lebbrosi; essi svilupparono severe regole riguardo ai contatti con simili pericoli (1QS, 1QM, 11QTemple), ed emargina-

[228] Un esseno sarebbe rimasto sgomento all'esortazione di Gesù a cavarsi un occhio o tagliarsi una parte del corpo se facevano peccare (Mc 9, 42-47).

[229] G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, p. 353.

[230] Cfr. l'importante trattazione del concetto di purità e pericolo fatta da M. Douglas. Cruciale nel comprendere le regole per la rimozione dell'impurità dalla comunità è la tesi di Douglas secondo la quale una «persona contaminata è sempre un riprovevole. Ha sviluppato una qualche condizione sconveniente, o semplicemente ha attraversato un confine che non si sarebbe dovuto attraversare, e questa dislocazione scatena del pericolo per qualcuno». DOUGLAS, *Purity and Danger: An Anlysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London-Boston 1966, 1985, p. 113. Queste tesi antropologiche e sociologiche sono importanti ai fini di comprendere molti dei manoscritti del Mar Morto, specialmente 1QS e 11QTemple.

[231] In quella che è forse la migliore esposizione sintetica della vita e dell'insegnamento di Gesù, G. Bornkamm sottolineava in modo particolare l'importanza dei manoscritti del Mar Morto per la comprensione dell'ambiente in cui Gesù visse, e faceva notare che vi sono «alcuni pochi paralleli qui e là»; ma vedeva giustamente il grande iato che separava Gesù dagli ebrei fanaticamente pii, e questo prova «che Gesù era in totale contrasto con questi circoli separati degli» esseni «come pure coi rappresentanti del giudaismo ufficiale». BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, tr. I. e F. Mc Luskey with J.M. ROBINSON, New York-London 1960, p. 43 (tr. it. *Gesù di Nazareth. I risultati di quarant'anni di ricerche sul «Gesù della storia»*, Claudiana, Torino 1ª ed. 1968, 2ª ed. aggiornata 1977).

[232] J.D.M. Derrett mette in evidenza l'estrema differenza tra Gesù e gli esseni riguardo alla questione del pentimento e del comportamento sociale. Cfr. il suo *New Creation: Qumran, Paul, the Church and Jesus*, RQ, 13 (1988), pp. 597-608, in particolare le pp. 605-7. Sanders opina che «Gesù non chiedeva ai peccatori di pentirsi nel modo in cui lo si faceva normalmente, cioè con riparazioni e/o sacrifici, ma chiedeva piuttosto di accettare il suo messaggio, che prometteva loro il regno. Ciò sarebbe risultato oltraggioso alla normale pietà». SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., p. 210 (tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992).

[233] Cfr. N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Nashville, Jerusalem 1983.

vano i lebbrosi in un luogo ad est di Gerusalemme (11QTemple 46), esattamente laddove si dice che Gesù si sia recato in casa d'un lebbroso. L'atteggiamento di Gesù nei confronti dei lebbrosi e degli emarginati era inconsueto.

Gesù frequentava anche prostitute. Come fa notare Vermes, «Gesù, il santo di Galilea che non si rivolgeva ai dotti o a coloro che cercavano la perfezione, ma alla semplice gente di campagna, inclusi i pubblicani, i peccatori e le prostitute» contrasta con l'«austera figura del Maestro di Giustizia...»[234].

Gesù e gli esseni erano poi agli estremi per quanto riguarda le donne. Gesù aveva incluso delle donne nel suo gruppo, le considerava sue amiche, commentava loro la Scrittura (Lc 10, 38-41), e addirittura infrangeva i tabù ebraici, conversando con una gentile proveniente dalla Sirofenicia e con una Samaritana. Come ha mostrato R. Hamerton-Kelly, «Gesù infrangeva le forme della famiglia patriarcale in nome di Dio Padre, e riconosceva il naturale diritto delle donne ad una condizione di esseri umani alla pari con gli uomini»[235]. Questa prospettiva viene sviluppata da numerosi studiosi, tra cui B. Witherington ed E. Schüssler Fiorenza[236].

Gli esseni, contrariamente a Gesù, consideravano le donne infide e inaffidabili, e lottavano per tenersi lontano dalla naturale lascivia della donna (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 121). Gli autori (e redattori) del Documento di Damasco spiegano che la corruzione nel culto del Tempio era stata conseguenza di congiungimenti impuri con donne (CD 4-5), e sanciscono che gli esseni che

[234] G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Cleveland 1978, p. 220.

[235] R. HAMERTON-KELLY, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979, p. 60.

[236] B. WITHERINGTON, *Women in the ministry of Jesus*, SNTS, Monograph Series 51, Cambridge 1984. Cfr. in particolare p. 126: «Il punto di vista di Gesù sulle donne e sul loro ruolo non rientra in nessuna delle categorie dei suoi giorni. Per quanto riguarda queste questioni, egli non era un membro della comunità di Qumran, né un rabbi tradizionale, sebbene avesse alcune cose in comune con entrambi i gruppi». E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1988 (tr. it. *In Memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990), cfr. in particolar modo p. 151: «Così la liberazione dalle strutture patriarcali è da Gesù non solo esplicitamente articolata, ma costituisce in effetti il fulcro stesso dell'annuncio della *basileia* di Dio». [Su queste problematiche cfr. anche K. WALTER - M.C. BARTOLOMEI, *Donne alla riscoperta della Bibbia*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986, Queriniana, Brescia 1988; E. GREEN, *Dal Silenzio alla Parola. Storie di Donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1992; AA.VV., *Riletture bibliche al femminile*, Dieter Breitsoh - Kreuz Verlag, Zürich - Stuttgart 1988-1989, tr. it. Claudiana, Torino 1994; e la tr. it. di *The Women's Bible Commentary*, a cura di Carol A. Newsom - Sharon H. Ringe, SPCK - John Knox Press, London-Westminster - Louisville Kent. 1992 – un commento dal punto di vista femminile alle figure femminili, al ruolo della donna e alle strutture patriarcali nei singoli libri della Bibbia Ebraica e del Nuovo Testamento, con una parte anche sugli scritti apocrifi, redatto da studiose cristiane ed ebree – di cui è recentemente apparso il vol. I, Claudiana, Torino 1996, e sono di prossima pubblicazione i voll. II e III (N.d.C.)].

contraggono matrimonio debbono obbedire non soltanto alle Scritture (alla Torah), ma anche agli statuti esseni, e ai giuramenti vincolanti che avevano prestato (CD 7). Uno degli statuti proibiva di giacere con una donna in Gerusalemme (CD 12)[237]. Un poema sapienziale proveniente dalla grotta IV di Qumran (4Q184)[238], descrivere i pericoli di false interpretazioni della Scrittura come una donna il cui cuore è «un tranello», che è «causa di ogni perversità», e le cui vie sono «vie di morte». La Regola della comunità non menziona né include alcuna «donna» (*'iššâ*)[239]. Questi atteggiamenti non vanno equiparati a quelli nei confronti delle donne che contraddistinguevano la maggior parte degli ebrei, e che sono riflessi dall'ordine *Nashim* ("Donne" [N.d.C.]) della Mishnah, che, tra le altre cose, statuisce che una donna *ed un uomo* sposati sono parimenti responsabili nel consentire al rapporto sessuale (M. Ket 5, 7; cfr. 1 Cor 7, 3, che fu composto dal fariseo-cristiano Paolo).

5. Di Gesù si sa che amava le feste (Gv 2) e che socializzava con eminenti farisei. Ammetteva persino di essere reputato uno che amava il vino, e i suoi oppositori lo marchiavano coll'accusa d'essere «un mangione e un beone» (Mt 11, 19; Lc 7, 34). Gesù non era di certo un asceta, come lo erano gli esseni[240].

6. Gesù chiamava la gente a seguirlo; molti lo rifiutavano. Sotto questo profilo egli era nettamente diverso dagli esseni. Non vi è infatti alcun documento di carattere missionario tra gli esseni di Qumran[241]. Perlomeno nel corso della prima fase della comunità, gli esseni di Qumran accettavano soltanto volontari che fossero sacerdoti; molti venivano rifiutati. Il richiamo che Gesù esercitava sulle masse era molto diverso da quello degli esseni[242]; e lo distingueva da molti

[237] Questa proibizione sollevava grandi problemi per quanto riguarda gli esseni che vivevano a Gerusalemme. Cfr. le molte regole simili nel Rotolo del Tempio.

[238] Cfr. J.M. ALLEGRO - A.A. ANDERSON in DJD, 5 (1968), pp. 82-85 e la recensione critica di L. STRUGNELL in *Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judean Desert of Jordan"*, RQ, 7 (1970), pp. 263-68.

[239] Eccetto «Colui che è nato da donna» nell'inno conclusivo di 1QS a 11, 21, come nota il VERMES in *The Dead Sea Scrolls in English*, London-New York 1987³, p. 9.

[240] Giuseppe Flavio dice che gli esseni non si sposavano (*Guerra* 2, 120), e parla della semplicità della loro vita (*Guerra* 2, 151). Questa descrizione coincide con 1QS e si attaglia agli esseni di Qumran. Giuseppe Flavio menziona anche un altro ordine di esseni che si sposava (*Guerra* 2, 160-61), il che coincide con ciò che ci è noto da CD. Cfr. i commenti di G. BICKFORD, *Some Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, in «Vocatus» (1958), 32-33.

[241] J. Murphy-O'Connor pensa che CD 2, 14 - 6, 1 sia un documento missionario; ma sostiene che l'ambiente di questa parte di CD sia pre-qumranico, e addirittura anteriore alla *leadership* del Maestro di Giustizia. Cfr. J. MURPHY-O'CONNOR, *An Essene Missionary Document? CD II, 14 - VI, 1*, RB, 77 (1970), pp. 201-29, in particolare p. 227. Cfr. anche J. MURPHY-O'CONNOR, *The Damascus Document Revisited*, RB, 92 (1985), pp. 223-46.

[242] Meyer sosteneva che gli esseni di Qumran facessero «chiaramente appello agli ebrei pii ché si unissero a "Israele"!», MEYER, *Aims of Jesus*, cit., p. 233. Non circostanzia, però, questa

leaders religiosi ebraici suoi contemporanei[243]. In effetti lo zelo missionario di Gesù lo differenzia dall'ebraismo, che era una religione con uno zelo missionario contenuto[244].

7. Gesù scelse di parlare con semplicità, e di preferire un linguaggio chiaro e figurato. I Vangeli sono facili da comprendere, mentre i manoscritti del Mar Morto sono spesso oscuri[245]. Gli esseni di Qumran a volte scrivevano in codice, così che il messaggio non fosse accessibile ai non iniziati (4QCryptic)[246]. A volte usavano scrivere il testo riflesso in uno specchio, e usavano simboli e alfabeti differenti, noti soltanto a pochi. Contrariamente a ciò, il messaggio di Gesù non solo era trasparentemente chiaro, ma anche per le masse[247]: «Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti» (Mc 9, 35). Gli esseni scrivevano solo per i dotti e gli iniziati del loro gruppo elitario: «Costoro sono i figli di Sadoc che (cercano il loro proprio consiglio) e seguono (le loro proprie inclinazioni) fuori dal Consiglio della Comunità» (4Q174)[248]. Il linguaggio semplice di Gesù lo pone insieme agli autori di molte delle tradizioni rabbiniche; il suo uso del linguaggio fu spesso diverso da quello degli esseni. Per esempio, la famosa regola aurea di Gesù (Mt 7, 12; Lc 6, 31) è opinione

sua affermazione. H. Braun parlava d'indubbia affinità tra Gesù e gli esseni di Qumran, e affermava che «entrambi predicavano che la legge fosse resa più intensa, sullo sfondo d'un giudizio e di una salvezza finali attesi come imminenti». BRAUN, *The Significance of Qumran for the Problem of the Historical Jesus*, in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, edd. C.E. Braaten - R.A. Harrisville, New York 1964, pp. 69-78; cit. da p. 74.

[243] Cfr. M. HENGEL, *Die Einladung Jesu*, in «Theologische Beiträge», 18 (1987), pp. 113-19.

[244] S. McKnight asserisce che l'«ebraismo non era una religione missionaria». MCKNIGHT, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991, p. 88. McKnight sostiene anche che gli esseni avevano dei convertiti, ma non dei proseliti (p. 917).

[245] J. Allegro era in errore a questo proposto: cercava di dimostrare che i Vangeli sono difficili da decifrare «e intendevano esser tali, allo stesso modo in cui i segreti degli esseni non erano per gli occhi dei non-iniziati...». ALLEGRO, *Jesus and Qumran: The Dead Sea Scrolls*, in *Jesus in History and Myth*, edd. R.J. Hoffman - G.A. Larue, Buffalo N.Y. 1986, pp. 89-96; citazione da p. 93.

[246] Alcuni passi dei rotoli di Qumran sono intensamente lirici; per esempio, il poema contenuto in 1QapGen 20, 2-8a fornisce dati significativi per comprendere la passione di Gesù per la poesia, che egli esprimeva in aramaico. Cfr. J.C. VANDERKAM, *The Poetry of I Q Ap Gen, XX 2-8a*, RQ, 10 (1979), pp. 57-66.

[247] Ci sono, ovviamente, note eccezioni a questa generalizzazione. È anche pensabile che Gesù spiegasse alcune sue parabole ai suoi discepoli (come sappiamo da numerose pericopi del Nuovo Testamento). C'era tutto il tempo per queste discussioni approfondite, specialmente la notte attorno al fuoco.

[248] VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 294. Secondo questo testo vi furono sadociti che non si unirono alla comunità di Qumran nell'esilio nel deserto.

generale[249] che fosse condivisa da Hillel, pressapoco suo contemporaneo, che disse «Ciò che non desideri per te, non fare al tuo prossimo» (b.Shab 31a)[250].

8. Agli occhi di molti ebrei pii, Gesù era contaminato dal suo aver rapporti coi miserabili, i reietti, gli impuri. Gli esseni di Qumran si dissociavano dagli impuri, affermando che gli impuri non dovevano entrare «nel santuario» (11QTemple 45; 4Q174). Gesù varcava i confini della purità; gli esseni si ritraevano al di qua d'una serie di barriere protettive[251]. Gesù si spostava per le campagne, attraversava il Mare di Galilea, e percorreva il Paese da Cesarea di Filippo a nord a Gerusalemme a sud. Gli esseni di Qumran vivevano nel deserto in rassicurante isolamento; gli altri esseni vivevano in ghetti che si autoimponevano, ai margini delle città e dei villaggi (cfr. Giuseppe Flavio e Filone). Gesù conversava con una donna Siro-fenicia (Mc), e una Samaritana (Gv). Discuteva tematiche religiose con molti romani, e lodò la «fede» d'un centurione (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10). Gli esseni di Qumran avevano sviluppato severe regolamentazioni, che proibivano qualsiasi commercio o relazione coi gentili (1QS; Giuseppe Flavio). Se l'atteggiamento conciliante di Gesù è simile a quello degli Hilleliti, egli pare unico nel suo atteggiamento semplice e alla mano nei confronti di tabù e costumi della propria cultura ebraica.

Queste osservazioni additano le principali differenze tra Gesù e gli esseni[252].

[249] Questo detto, specialmente nella sua forma negativa, è rinvenibile presso molte culture, di solito attribuito alla persona più saggia. È possibile che sia stato aggiunto alle tradizioni su Gesù e in un momento posteriore a quelle su Hillel. È anche possibile che, in quanto individui intelligenti e dotati in modo inconsueto, essi abbiano citato il detto e l'abbiano fatto proprio (Su Hillel cfr. nota 295 del presente saggio).

[250] Cfr. A. DILHE, *Die goldene Regel: Eine Einführung in der Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, SA 7, Göttingen 1962.

[251] E. Qimron sottolinea a ragione che gli esseni elevarono il concetto di santità, cosicché la santità un tempo riservata al Tempio fu estesa a comprendere «Gerusalemme tutta, e, in modo maggiore o minore... le altre città della Terra di Israele». QIMRON, *The Holiness of the Holy Land in the Light of a New Document from Qumran*, in *The Holy Land in History and Thought*, ed. M. Sharon, Leiden-New York 1988, pp. 9-13.

[252] I seguaci di Gesù, specialmente dopo il 70 d.C., ovviamente dimenticarono (o si sentirono in dovere di modificare alla luce della loro nuova comprensione dell'eschaton), la propensione di Gesù a includere anche coloro che potevano costituire elemento di disgregazione e rivelarsi distruttivi. Di certo Gesù non ebbe il lusso di scegliere come suoi seguaci più intimi solo coloro che coglievano il suo messaggio. Marco, e persino Matteo e Luca, indicano che i discepoli di Gesù non comprendevano il suo concetto circa il suo dover soffrire. Veniva ricordato che Pietro rimproverò Gesù (*epitiman autō*) per alcuni suoi insegnamenti (cfr. specialmente Mc 8, 31-33; cfr. 10, 37; 14, 41). Pertanto, le accese controversie all'interno del movimento palestinese di Gesù circa chi "appartenesse al" gruppo di Gesù, non implicano necessariamente che Gesù fosse vago circa chi dovesse essere chiamato. Forse Gesù non includeva i gentili, ma chiamò tutti gli ebrei a prepararsi per l'avvento del regno di Dio; e non chiedeva loro che sostenessero un "test d'ingresso".

Le barriere riflettono l'auto-identificazione[253]. Molte delle nuove legislazioni introdotte dalla Regola della comunità[254], ideata dai confederati di Qumran, mostrano quanto antitetico fosse il gruppo di Qumran rispetto a Gesù e al suo gruppo; e a loro ben s'attaglia la teoria di Douglas, secondo la quale «quando i rituali esprimono ansia riguardo agli orifizi del corpo umano, la controparte sociologica di tale ansia è la preoccupazione di proteggere l'unità politica e culturale d'un gruppo minoritario. Gli israeliti nella loro storia sono costantemente stati una minoranza oppressa... L'ansia riguardante i confini fisici dà espressione al pericolo che corre la sopravvivenza del gruppo»[255]. Non solo gli ebrei palestinesi erano una minoranza all'interno dell'Impero Romano, ma i membri della comunità di Qumran erano un'ulteriore minoranza all'interno del giudaismo (e fors'anche all'interno del più ampio gruppo degli esseni).

9. Gesù era famoso per le sue guarigioni miracolose. Che alcune di queste siano storiche sembra garantito dal fatto che esse sono largamente attestate da numerose fonti, tra cui il Talmud, nonché dalle affermazioni degli oppositori di Gesù, che sostenevano che egli operasse le sue guarigioni miracolose perché era alleato di Beelzebùl: «Ma gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: "Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni"» (Mc 3, 22). Sebbene Giuseppe Flavio riferisca che gli esseni erano interessati a guarire dalle malattie e alle cure mediche (*Guerra* 2, 136)[256], non vi sono che esigue testimonianze, nei manoscritti del Mar Morto, circa il fatto che gli esseni fossero interessati a tematiche di tipo medico[257].

Gesù operava guarigioni miracolose come quelle attribuite ad Apollonio di

[253] H. MOL, *Identity and the Sacred*, Oxford 1976, cfr. specialmente p. 233. Ringrazio J.D.G. Dunn per aver attirato la mia attenzione su questo studio. Dunn afferma giustamente che «queste "barriere" sono strettamente connesse all'"identità"». DUNN, *Jesus, Paul and the Law*, Louisville 1990, p. 216.

[254] 1QS è un testo compilatorio; subì un'evoluzione in base alle esigenze della comunità di Qumran.

[255] DOUGLAS, *Purity and Danger*, p. 124.

[256] Non vi è alcuna chiara prova che Eleazaro, che Giuseppe Flavio conosceva, e a quanto asserisce vide curare una persona posseduta dal demonio, fosse un esseno. Cfr. il racconto in *Antichità* 8, 45-49. Il passo è importante perché è possibile che Gesù fosse visto come un operatore di miracoli, dotato d'una sapienza salomonica, che curava le possessioni demoniache. È forse questo che talvolta si intendeva quando lo si invocava come «figlio di David»? Questo significherebbe che a volte quest'affermazione poteva avere sfumature terapeutiche, e non messianiche. M. Smith è famoso per aver spesso insistito che Gesù vada visto come mago. Cfr. il suo capitolo in questo stesso volume, e il suo *Jesus the Magician*, Cambridge-New York 1978 (tr. it. *Gesù Mago*, Gremese Editore, Roma 1990).

[257] Cfr. ora 4Q266, 4Q268, e 4Q272. Si consulti J.M. BAUMGARTEN, *The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease*, JJS, 41 (1990), pp. 153-65.

Tiana, che era però un filosofo pitagorico e non un esseno[258]. Le guarigioni miracolose di Gesù sono simili a quelle che si afferma siano state operate dal suo contemporaneo Hanina ben Dosa[259], ma quest'ultimo era un discepolo di Johanan ben Zakkai (b.Ber 34b)[260]. Vi può essere qualche legame tra Gesù e gli esseni[261], ma era lui – e non loro – ad esser famoso per le guarigioni miracolose che operava[262].

10. Gesù e gli esseni erano molto diversi per quanto riguarda il loro concetto d'iniziazione. Per Gesù l'«iniziazione» non era prolungata; rapidamente uno poteva lasciare tutto dietro di sé e «seguirlo», grazie al pentimento e forse ricevendo il battesimo. Entrare a far parte degli *ḥaberim* richiedeva almeno un mese (t.Dem 2, 10-12); ma entrare a far parte del gruppo degli esseni era un processo che comportava almeno due anni di preparazione e di verifiche, dopo i quali tutti gli effetti personali venivano irrevocabilmente devoluti alla comunità (1QS 6, 13-23)[263]. La piena iniziazione comportava che si studiassero le regole essene e ci si conformasse ad esse, che si tenesse verso coloro che non erano della comunità un atteggiamento d'odio, che si passasse ad un calendario solare, che si professasse devozione per il Maestro di Giustizia, che si accettasse la pretesa che il Maestro di Giustizia aveva ricevuto una rivelazione speciale, che si seguisse l'interpretazione delle Scritture del Maestro di Giustizia (cfr. 1QS, 1QpHab), e che ci si sottoponesse a severe verifiche[264].

[258] Cfr. i testi riprodotti in D.R. CARTLIDGE - D.L. DUNGAN, *Documents for the Study of the Gospels*, Philadelphia 1980, pp. 205-42.

[259] G. VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973.

[260] Cfr. CHARLESWORTH, *Hanina ben Dosa*, in *Anchor Bible Dictionary*. Cfr. anche D.L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBLDS 1, Missoula Mont. 1972; G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, tr. F. McDonaugh, Edinburgh 1983; J.-M. CANGH, *Miracles des rabbis et miracles de Jésus: La tradition sur Honi et Hanini*, RTL 15 (1984), 28-53; P. SACCHI, *Gesù l'Ebreo*, in «Henoch», 6 (1984), pp. 347-68.

[261] Il modo in cui Gesù guariva, imponendo le mani, è anche il modo in cui Abramo risana il Faraone da uno spirito malvagio, secondo 1QapGen 10, 21-29. Questo legame è generico; si trattava probabilmente del modo usuale di curare. È possibile che «esseni» derivi dal participio aramaico *'āsê*, *'āsyā*, «guaritore». Filone, invece, riteneva che «esseno» significasse «santità»: cfr. *Hypothetica* 11, 1.

[262] Cfr. il Capitolo Secondo del presente volume; cfr. anche O. BETZ, *The Miracles of Jesus*, in *What Do we Know About Jesus: the Bedrock of Fact Illuminated by the Dead Sea Scrolls*, London-Philadelphia 1968, pp. 58-71.

[263] A conferma cfr. il resoconto sugli esseni fornito da GIUSEPPE FLAVIO in *Guerra* 2, 138-39, specialmente questo passo: «... dopo aver dimostrato la sua fermezza, per altri due anni viene sottoposto a un esame del carattere, e solo allora, se appare degno, viene ascritto alla comunità». Precedentemente, nello stesso libro, Giuseppe dice com'era mirabile la «comunità dei beni» presso gli esseni (*Guerra* 2, 122).

[264] Riconosco che questa generalizzazione è valida soltanto se viene sistematizzata una gran quantità di dati. Cfr. l'elenco simile fornito da M. Wilcox, in ANRW II, 25/1 (1982), pp. 164-65.

La chiamata di Gesù a seguirlo ne segnala la diversità nel giudaismo del I secolo di cui egli è parte[265].

11. Sebbene Gesù avesse scelto dodici discepoli[266], di cui tre con particolari funzioni di *leader* (Pietro, Giacomo e Giovanni)[267], egli non stabilì mai una gerarchia forte né alcun tipo di regolamentazioni atte a far passare da un grado a quello superiore. Egli non metteva in primo piano tanto l'egalitarismo, quanto proprio l'essere servi: «E chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti» (Mc 10, 44; cfr. 9, 35)[268]. Gesù costituiva nuove comunità strutturate in termini familiari non-patriarcali[269].

Gesù risulta nettamente in contrasto con gli esseni di Qumran, che avevano strutturato la comunità in senso molto gerarchico, avevano posto regole per passare da un grado a quello superiore e viceversa per la retrocessione, nonché punizioni severe (1QS)[270]. La comunità di Qumran era strutturata in modo estremamente rigido[271]. Giuseppe Flavio riferisce che le «quattro classi» erano talmente separate che, se accadeva che un «giovane» toccasse un «anziano»,

[265] La stessa tesi è sostenuta da W.R. FARMER, *Jesus and the Gospel*, Philadelphia 1982, p. 38; cfr. anche HENGEL, *The Charismatic Leader and his Followers*, cit.

[266] A questa conclusione pervengono numerosi studiosi indipendentemente l'uno dall'altro. Cfr. R.P. MEYE, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids 1968, pp. 200-202; L. GASTON, *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, NTS 23, Leiden 1970, p. 174; SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 100-101 (tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992); e CHARLESWORTH, *Jesus Within Judaism*, (tr. it. e cura D. Tomasetto, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, pp. 136-38).

[267] Il tentativo di connettere i dodici di Gesù, al cui interno vi erano tre discepoli particolari, con la composizione del consiglio della comunità di Qumran, composta di «dodici uomini e tre sacerdoti» (1QS 8, 1), si è rivelato infruttuoso. La Regola della Comunità di Qumran intendeva probabilmente quindici uomini. Inoltre, il gruppo di Gesù costituiva un movimento laico; i membri della comunità di Qumran, invece, nacquero come comunità sacerdotale, e continuarono a enfatizzare la qualità e autocoscienza sacerdotale della propria comunità.

[268] Questo detto suona autentico; la comunità post-pasquale, man mano che il movimento divenne un'istituzione, ebbe bisogno di *leaders* e d'una maggior organizzazione. Si noti come Matteo, e la sua comunità, abbiano lievemente alterato il detto: «Il più grande tra voi sia vostro servo» (Mt 23, 11).

[269] Cfr. le riflessioni dello storico del Nuovo Testamento R.A. HORSLEY, di formazione sociologica, in *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, p. 240. Cfr. anche tra le *Principali differenze*, nelle pp. precedenti, il numero 4.

[270] Cfr. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Stone, pp. 489-503.

[271] H.G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa: Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, SUNT 14, Göttingen 1982², pp. 157-63.

quest'ultimo doveva purificarsi, come se fosse entrato in contatto con un impuro, un «alienigena» (*Guerra* 2, 150).

L'evidente mancanza di preoccupazioni per una organizzazione rigidamente strutturata apparenta Gesù a molti altri gruppi suoi contemporanei. Ma sarebbe patentemente assurdo classificarlo, in base a questo fatto soltanto, con altri che mancavano di organizzazione o erano disorganizzati, come i falsi messia, gli zelanti o Zeloti, e i banditi. Come già da molto tempo ha fatto rilevare R.B.Y. Scott, alcuni dei detti di Gesù «sembrano essere deliberatamente critici nei confronti della posizione essena... Egli metteva in guardia i propri discepoli nei confronti della coscienza di casta, contrariamente alla spiccata enfasi sull'ordine e sulle priorità presente nelle regole dei confederati di Qumran»[272].

12. Gesù e gli esseni sarebbero stati profondamente e radicalmente divisi a proposito della devozione da mostrarsi al Maestro di Giustizia[273]. Come la maggior parte degli ebrei, Gesù avrebbe respinto con forza la devozione degli esseni per il Maestro di Giustizia, e la loro convinzione che solo lui conoscesse il significato della Torah (1QpHab7)[274].

13. Alcuni esimi studiosi hanno cercato di tracciare qualche legame tra Gesù e il calendario solare degli esseni[275], ma a sostegno di quest'ipotesi non è dato reperire alcuna testimonianza risolutiva. Se il Vangelo di Marco e di Giovanni sono attendibili, pare del tutto evidente che Gesù seguisse il calendario lunare come gli altri ebrei. Calendari diversi sono causa di grandi problemi teologici e sociologici; è indispensabile sapere in che giorno celebrare lo Shabbat e le grandi festività, come Pesach. Si tratta anche di un'esigenza cosmologica, dal momento che secondo molti scritti apocalittici gli angeli osservano lo Shabbat (si veda la Liturgia Angelica)[276].

I manoscritti del Mar Morto rivelano che un calendario solare[277] diverso dal calendario lunare del Tempio non era né un fatto letterario né un qualche ideale remoto, come molti prima sospettavano, sulla base di 1 Enoch e del Libro

[272] R.B.Y. SCOTT, *The Meaning for Biblical Studies of the Qumran Scroll Discoveries*, in «Transaction of the Royal Society of Canada», 50 (1956), pp. 39-48, in particolare, p. 47.

[273] Cfr. KEE, *The Bearing of the Dead Sea Scrolls on Understanding Jesus*, *Jesus in History*, pp. 54-75.

[274] Nella sua prolusione, J.C. O'Neill affermava d'esser d'accordo con Dupont-Sommer, e di ritenere che «gli esseni credessero che il Maestro di Giustizia fosse il Messia». O'NEILL, *A Sketch Map of the New Testament*, ET, 99 (1988), pp. 199-205, in particolare p. 202. Cfr. *Le maître de justice*, in *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1980⁴, pp. 369-79.

[275] Cfr. l'articolo di A. JAUBERT in *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. Charlesworth, pp. 62-75.

[276] C. NEWSOM, *Songs of Sabbath Sacrifice, A Critical Edition*, HSS 27, Atlanta 1985.

[277] In un suo saggio, presentato in occasione d'una conferenza a Mogilany, Polonia, A.S. Talmon affermava che «il calendario solare dev'essere considerato uno strumento euristico importantissimo per definire la vera natura della *Yahad*». In occasione di questa conferenza, A.S. Talmon distribuì il testo e la traduzione inglese delle prime due colonne di Mish Ba (4Q83), un rotolo concernente il calendario. Talmon lo sta pubblicando con la collaborazione di I. Knohl.

dei Giubilei; gli esseni seguivano davvero un calendario solare[278]. Seguendo un calendario loro specifico e che differiva da quello altrui, gli esseni si proclamavano deliberatamente un'«entità socio-religiosa a sé, tagliata fuori dalla comunità-madre» e separata[279]. Gesù non seguiva un calendario speciale, e pertanto non si separava dalla corrente principale della comunità ebraica.

14. Gesù non ha lasciato nulla di scritto[280]. Erano gli esseni il gruppo che scriveva, all'interno del proto-giudaismo[281]. Gesù concentrava tutte le proprie energie nella predicazione orale; gli esseni di Qumran (compreso probabilmente il Maestro di Giustizia) erano preoccupati di scrivere e copiare. Gesù non lasciò libri; gli esseni ne lasciarono un'intera biblioteca.

15. Gesù non era in possesso di un'educazione formale. Gli esseni erano dediti allo studio della Scrittura e dei loro stessi testi[282]. Loro obiettivo era «lo studio della Torah» (1QS 8.15). Per questa mancanza di credenziali di studioso, e di metodi, Gesù si segnala come unico tra i maestri ebraici suoi contemporanei:

> E molti ascoltandolo rimanevano stupiti e dicevano: «Donde gli vengono queste cose? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? E questi prodigi compiuti dalle sue mani? Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Ioses, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non stanno qui da noi?» (Mc 6, 2-3)[283].

[278] H. Stegemann, *Die Qumrantexte und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, in «Georgia Augusta: Nachrichten aus der Universität Göttingen», (May 1983), pp. 17-29, in particolare p. 25.

[279] Si consultino gli incisivi commenti di S.A. Talmon in *The World of Qumran from Within*, in particolare pp. 147-85. Cfr. anche, sempre di Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Essays*, Jerusalem 1986. Talmon suppone che i membri del patto di Qumran «non calcolassero l'inizio del giorno dal tramonto, secondo l'uso ebraico, ma piuttosto dal levar del sole, come i cristiani». *The World of Qumran from Within*, p. 173.

[280] A mio parere quest'affermazione è incontestabile. Ovviamente, i suoi seguaci si sentirono spinti a scrivere lettere, vangeli, trattati di etica, opere di apocalittica. È forse importante sottolineare ancora una volta che confronto qui Gesù e gli esseni di Qumran (e non i seguaci di Gesù e gli esseni).

[281] Considero strano che questo fatto o non venga preso in considerazione, o sia considerato troppo ovvio per menzionarlo. R. Leivestad giustamente osserva che i membri della comunità di Qumran erano «intensamente occupati dall'attività teologica...». Leivestad, *Jesus in His Own Perspective*, tr. D.E. Aune, Minneapolis 1987, cit. da p. 21. A. Paul giustamente fa notare che i membri della comunità di Qumran erano «gens du Livre» e che «si resta stupefatti anche dal posto che occupavano nella biblioteca di Qumran i commenti biblici». Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible*, RE 3, Paris 1987, p. 41.

[282] Filone, *Quod omnis probus liber sit* 80. Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 136.

[283] Questa pericope, sebbene rielaborata dal lessico marciano presenta notevoli elementi che fanno propendere per la sua autenticità. La comunità post-pasquale era imbarazzata dal rifiuto di Gesù a Nazaret. Gli interrogativi che lo concernono sono generalmente pre-pasquali. [Sui fratelli e le sorelle di Gesù cfr. la recente tr. del volume di G. Parrinder, *Son of Joseph. The Parentage of Jesus*, T&T Clark, Edinburg 1992; *Figlio di Giuseppe. La Famiglia di Gesù*, Claudiana, Torino 1995, e la bibliografia ivi citata (N.d.C.)].

L'autorità di Gesù non derivava da altri[284]; a Gerusalemme i sacerdoti e gli scribi gli chiedevano apertamente: «Con quale autorità fai queste cose? O chi ti ha dato l'autorità di farlo?» (Mc 11, 28). A differenza di Hillel, che era stato allievo di Shemaiah e Abtalion[285] Gesù non aveva studiato in nessuna accademia. La preparazione di Gesù differiva anche da quella degli esseni di Qumran, che erano ammaestrati da un «ispettore» che insegnava loro «ogni saggezza» e il calendario corretto (1QS 9.12-14).

16. Gesù fu vulnerabile; i legislatori religiosi, e persino i suoi stessi seguaci, gli si opponevano. Gli esseni beneficiavano d'un gruppo privato di sostenitori, in particolar modo la comunità in cui entravano dopo l'iniziazione. Filone nota che gli esseni «abitano insieme in confraternite» e che «la loro casa è aperta a tutti i visitatori (esseni), da qualsiasi parte giungano, che condividono le loro convinzioni»[286]. Giuseppe Flavio asseriva che gli esseni sono «legati da mutuo amore più strettamente degli altri» gruppi giudaici (*Guerra* 2, 119); e, in linea con Filone, aggiungeva che gli esseni, quando erano in viaggio, si introducevano nelle case di altri esseni «persone mai viste prima, come se fossero amici di vecchia data» (*Guerra* 2, 124).

Gesù è descritto come uno che periodicamente si ritirava in solitudine. Si ritirava spesso da solo sui monti. La sua vita fu una vita fatta di rifiuti, come afferma H. Boers: «coloro che storicamente parlando lo conobbero bene, lo rifiutarono»[287]. Da ultimo poi, i suoi discepoli, già sempre confusi, lo abbandonarono alla fine della sua vita. In quanto *leader* isolato e incompreso di un gruppo religioso, Gesù era piuttosto insolito nella Palestina del I secolo.

Sociologicamente vi erano grandi differenze tra Gesù e gli esseni. Gesù era spesso più simile agli altri ebrei del suo tempo che agli esseni (cfr. i numeri *1*, *2*, *5*, *7*, *11*, *12*, *13*, *14*). Per molti versi Gesù era anche diverso da altri

[284] Certo, dobbiamo guardarci dal rivendicare esageratamente l'autorità di Gesù. H. Anderson a ragione ci mette in guardia, asserendo che è necessario essere consapevoli della «presunzione acritica che ciò che agì su coloro che conobbero Gesù fu la inaudita *sovranità* della sua presenza e del suo essere». Cfr. ANDERSON, *Jesus: Aspect of the Question of His Authority* in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, edd. J. Neusner et. al., Philadelphia 1988, pp. 290-310; citazione da p. 291.

[285] Talmud Palestinese y. Pes 6, 1. [Una tradizione talmudica menziona Jehoshua ben Perachjah come maestro di Gesù (b. Sotah 47a); una Baraità (una fonte non accolta nella Mishnah) dice: «Possa la sinistra respingere, ma la destra attirare a sé; non come Eliseo, che respinse Ghecazi con entrambe le mani, né come rabbi Jehoshua ben Perachjah, che respinse Gesù (il Nazareno) con entrambe le mani» (N.d.C.)].

[286] FILONE, *Quod omnis probus liber sit* 85.

[287] Ovviamente Boers faceva quest'osservazione per sostenere una tesi teologica, non storica; ma è valida come conclusione anche da un punto di vista storico. Cfr. BOERS, *Who Was Jesus?*, cit., p. 92.

ebrei, compresi gli esseni (cfr. i numeri *3*, *4*, *6*, *8*, *9*, *10*, *15*, *16*). Un esempio rivela che Gesù forse si pronunciò anche contro uno degli insegnamenti degli esseni (cfr. il numero *2*).

Concetti e interpretazioni della Scrittura

Ovviamente alcune delle cose già dette si applicano anche alle seguenti concezioni. L'insegnamento di Gesù riguardo all'amore e alla proibizione dell'odio derivava dalla sua interpretazione delle Scritture, e dall'osservazione dei suoi contemporanei, tra cui erano certo compresi anche gli esseni.

17. Ebreo profondamente pio, Gesù spesso criticava con libertà le Sacre Scritture. La tradizione di Gesù era messa in evidenza dall'autore del Vangelo di Matteo, che citava le famose antitesi del Sermone sul monte, per esempio, «Avete inteso che fu detto dagli antichi: non spergiurare...; ma io vi dico: non giurate (o prestate giuramento)[288] affatto...» (Mt 5, 33-34)[289].

Quest'insegnamento è molto possibile fosse indirizzato contro gli esseni[290], che avevano istituzionalizzato la consuetudine di prestare solenne e vincolante giuramento al momento di entrare nella comunità[291]. Inoltre, i leviti dovevano

[288] Il verbo greco *omnyō* significa «giurare, prestare un giuramento».

[289] Non vi è ragione di inferire che la stoccata di questo detto abbia avuto origine solo all'interno della comunità di Matteo. La proibizione del giuramento rientra molto meglio nel quadro delle crisi sociologiche e del fervore escatologico che contraddistinsero la vita e l'insegnamento di Gesù, piuttosto che nell'ambito della comunità di Matteo che andava sviluppando regole – e fedeltà (o giuramenti) vincolanti – nei confronti della comunità di Gesù, che era vessata dalle persecuzioni, sicché non penso che la proibizione vada ricondotta all'anti-giudaismo di Matteo.

[290] W.D. Davies rileva a ragione che il Sermone sul monte «rivela una consapevolezza» degli esseni «e forse una polemica contro di loro». DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966, p. 235 (tr. it. *Capire il Sermone sul monte*, Claudiana, Torino 1975). K. Stendahl sostiene che le strategie di esegesi della Scrittura in Matteo vennero influenzate dalla metodologia essena. STENDAHL, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia 1954; ristampa 1968. Stendahl parla chiaramente di una scuola di Matteo, non di una scuola di Gesù. Se tanto Davies che Stendahl giustamente sottolineavano una rilevante influenza degli esseni nella composizione di Matteo, non disapproverebbero l'affermazione che i manoscritti del Mar Morto ci aiutano anche a comprendere la vita e gli insegnamenti del Gesù storico.

[291] Yadin affermava in modo non corretto che «i manoscritti del Mar Morto contengono rigorose proibizioni contro il prestare giuramento...». YADIN, *The Temple Scroll*, London 1985, p. 241. Questa proibizione non si trova nei manoscritti del Mar Morto, per quanto ne sappia. Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 135) e Filone riferivano, in effetti, che gli esseni rifuggivano dal prestare giuramento (*Quod omnis probus liber sit* 84); ma contrasta con questa descrizione l'affermazione di Giuseppe Flavio, che concorda con i manoscritti del Mar Morto (in special modo con 1QS), secondo cui l'iniziato «presta a loro terribili giuramenti» (*Guerra* 2, 139). Apparentemente, gli esseni prestavano giuramento solo ad altri esseni, e solo al fine di rafforzare la solidarietà con la comunità. Giuseppe Flavio più oltre nomina i giuramenti che gli esseni prestano alla

adempiere alla cerimonia di «maledire» – giurare contro – tutti gli uomini della sorte di Belial, e questo andava fatto al cospetto all'assemblea della comunità durante l'annuale rinnovamento del patto (1QS 2, 4-10). La proibizione che Gesù fa del giuramento, è molto possibile fosse indirizzata contro gli esseni, forse contro quelli che vivevano nei villaggi e nelle città della Galilea e della Giudea.

Come Hillel, Gesù riassumeva la Torah citando i primi due comandamenti del Decalogo di Esodo 20 (e Deuteronomio 5)[292]. Gli esseni avrebbero aborrito una simile prospettiva, e un simile metodo. I manoscritti del Mar Morto definiscono le regole e gli statuti aggiunti alla Torah parte dell'insegnamento fondamentale[293]. Il Maestro di Giustizia e i suoi seguaci erano assai più rigidi nell'interpretare le Sacre Scritture. Come ha fatto notare J. Milgrom, forte della sua straordinaria conoscenza dell'esegesi ebraica, i membri della comunità di Qumran, seguendo l'assioma base del fondamentalismo, erano propugnatori di una tecnica esegetica che «faceva la differenza» tra loro e i loro contemporanei. «È esemplificato dal loro rispettivo uso della tecnica esegetica di omogeneizzazione/*binyan'ab*»[294]. Ciò significa che per i membri della comunità di Qumran, «le opinioni divergenti sono intollerabili...».

A differenza di Gesù e di Hillel, gli esseni, come pure i rappresentanti della scuola di Shammai, non potevano riassumere la Torah «nel tempo in cui ci si può reggere su di un piede solo»[295].

Gesù era molto diverso dagli esseni. Mentre Gesù spesso criticava con libertà la Torah, gli esseni erano dei conservatori, e anzi aggiungevano nuove regole. E tuttavia, Gesù era devoto in maniere che, diceva E. Käsemann, lo distinguevano da altri ebrei devoti del suo tempo, il che solleva quello che è l'interrogativo-chiave, e cioè «non se il "liberale" fosse devoto, ma – se

comunità (*Guerra* 2, 142). H. Ringgren affermava giustamente che «i manoscritti del Mar Morto non contengono proibizioni contro il prestare giuramento...». RINGGREN, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, tr. E.T. Sander, Philadelphia 1963, p. 236.

[292] Si confronti Lv 19, 37, secondo cui il SIGNORE ordina a Israele: «Osserverete dunque tutte le mie leggi e tutte le mie prescrizioni». Cfr. anche Dt 6, 2. 24-25 (e qui nota 295).

[293] Giuseppe Flavio riferisce che gli esseni badavano a trasmettere le regole e i libri propri della loro setta (*Guerra* 2, 142).

[294] J. MILGROM, *The Qumran Cult: Its Exegetical Principles*, in *Temple Scrolls Studies*, Sheffield 1989, p. 178.

[295] Nel Talmud (b. Shab, 31a) si narra di un pagano che andò da Shammai e disse che si sarebbe convertito a condizione che gli si insegnasse tutta la Torah nel tempo in cui lui avrebbe potuto reggersi in equilibrio su di un piede solo. Shammai lo cacciò. Il pagano allora andò da Hillel e gli pose la stessa domanda, e Hillel gli disse: «Ciò che non desideri per te, non fare al tuo prossimo. Questa è tutta la Torah, il resto è solo commento. Va', imparalo». *Der Babylonische Talmud. Hebräisch und Deutsch. Mit Einschluß der vollständigen Misnah brsg. u. übers. von L. Goldschmit*, 9 voll., 2ª ed., Lipsia-Haag 1906-1935 (N.d.C.).

mai a questo proposito c'è qualcosa da discutere – se e perché il devoto fosse "liberale"»[296].

18. Gesù ammirava i grandi profeti, e li citava per dar fondamento e corroborare una determinata tesi. Gli esseni tendevano a ritenere che i profeti non conoscessero il significato delle proprie profezie (cfr. 1QpHab 7). Gesù era più in sintonia con la reverenza nei confronti dei saggi che si rinviene in passi famosi della Scrittura, per esempio nei capitoli 44-50 del Siracide[297].

19. Sia per Gesù che per gli esseni «il Signore» – YHWH – era un Dio che aveva una storia (*Heilsgeschichte*). Gesù ornava i propri insegnamenti con storie, gli esseni invece svilupparono regolamentazioni vincolanti. Gesù insegnava ad altri ebrei ad essere liberi dalla religione intesa in senso legalistico; gli esseni crearono un gruppo separato proprio per via della loro interpretazione di questioni legali (4QMMT). Molti dei manoscritti del Mar Morto presentano un contenuto legalistico (1QS, CD, 5Q513, 4Q513-514).

Gesù era interessato alle regole (*halakhôth*), ma il suo messaggio si esplicitava in parabole. I manoscritti del Mar Morto contengono in effetti alcune storie (1QapGen) e alcune allegorie (1QH 8); non contengono però parabole come quelle che troviamo nella tradizione di Gesù, nella letteratura rabbinica antica[298], nell'Apocrifo di Ezechiele, e in 4 Ezra.

20. Nessun detto che possa essere fatto risalire al Gesù storico esprime chiaramente una dottrina della predestinazione o deterministica[299]. La predestinazione o il determinismo, invece, sono un contrassegno caratteristico[300] degli esseni[301]. Come ha affermato M. Broshi, conservatore del Santuario del

[296] E. KÄSEMANN, *Jesus Means Freedom*, tr. F. Clarke, Philadelphia 1969, p. 19.

[297] Quest'affermazione non implica che il Siracide fosse anatema per gli esseni di Qumran, che anzi lo tenevano in grande considerazione. E inoltre, come J. Priest ha tentato di mostrare, il Siracide, nella sua rassegna di «uomini famosi», muta l'ordine in modo da evidenziare o «portare l'elemento sacerdotale» in primo piano. Cfr. PRIEST, *Ben Sira, 45, 25 in the Light of the Qumran Literature*, RQ, 17 (1964), pp. 111-18.

[298] Cfr. D. FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse*; B.H. YOUNG, *Jesus and His Jewish Parables*, New York 1989.

[299] Come molti commentatori ed esegeti hanno dimostrato in modo che può ormai dirsi definitivo, Mc 4, 10-12 riflette le esigenze della comunità post-pasquale.

[300] Lichtenberger mostra che a fianco degli insegnamenti deterministici di Qumran vi è un filone di pensiero di Qumran che presuppone il libero arbitrio umano. Cfr. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild*, cit.

[301] Secondo Giuseppe Flavio, i farisei attribuivano alcuni eventi al «fato», ma ammettevano il libero arbitrio. Gli esseni, comunque, asserivano che tutti gli eventi sono determinati dal fato (*Antichità* 13, 172). Alcuni dei passi dei manoscritti del Mar Morto sono stati studiati da E.H. MERILL nel suo *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*, SSTDJ 8, Leiden 1975.

Libro: «Forse, il punto teologico più importante che differenziava i settari (= gli esseni) dal resto del giudaismo era il loro credere nella predestinazione, unito ad una visione dualistica del mondo (*praedestinatio duplex*)» [302]. Gesù non insegnava che uno fosse «figlio della luce» o «figlio delle tenebre» perché la sorte di luce o di tenebra gli era data al momento della creazione.

21. Come molti altri ebrei del suo tempo, i farisei specialmente, Gesù credeva nella risurrezione dei morti alla fine dei tempi (Mc 12, 18-27). Non vi è alcuna prova chiara che gli esseni credessero nella risurrezione dei corpi, come sappiamo, per esempio, da 2 Maccabei 14 [303]. I passi che sono stati interpretati come se implicassero una fede nella risurrezione dei morti sono ambigui, e con tutta probabilità metaforici [304].

22. Gesù affermava la bellezza della natura, in maniera naturale, realistica, vivida. Illustrava i propri insegnamenti, per esempio, con descrizioni d'animali e gigli del campo (Mt 6). Gli esseni di Qumran tendevano a riferirsi alla natura in modo semi-allegorico (1QH8).

23. Gesù non nomina mai Michele, Gabriele, Raffaele e Sariel [305]. Gli esseni svilupparono invece una vasta angelologia; e questi nomi appaiono, per esempio, nel Rotolo della guerra (1QM 9, 15-16). Gesù non sviluppò alcuna angelologia del tipo che si rinviene in numerosi scritti apocalittici (specialmente 1 Enoch). Giuseppe Flavio era dunque nel giusto a distinguere gli esseni per la loro particolare attenzione ai «nomi degli angeli» (*Guerra* 2, 142).

24. Gesù apparentemente sapeva che il suo stile di vita e il suo insegnamento provocatorio potevano condurre al martirio [306]. Sapeva probabilmente che

[302] M. BROSHI in *The Dead Sea Scrolls*, Tokyo 1979, p. 15.

[303] Giuseppe Flavio afferma che essi credevano nell'immortalità dell'anima (*Guerra* 2, 154-58) in un modo che, come le parti proto-giudaiche della Storia dei Recabiti, si armonizza col concetto greco delle Isole dei Beati.

[304] Cfr. 1QH 6, 34-35; 11, 10-14; si consulti anche lo SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, cit., vol. 2, pp. 582-83.

[305] Michele non viene menzionato nei Vangeli canonici. Luca menziona «Gabriele» nel suo vangelo dell'infanzia in 1, 19 e 1, 26. Né Raffaele né Sariel vengono menzionati nella Bibbia [l'A. si riferisce qui alla Bibbia Ebraica, e quindi non tiene conto di Tobia, cfr. *Avvertenza per il lettore italiano* (N.d.C.)].

[306] Cfr. il mio approfondimento di questa tesi in *Jesus Within Judaism* (tr. it. e cura D. Tomasetto, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994). Wilcox sostiene che Gesù vide «dinanzi a sé la probabilità d'una morte da ribelle...». WILCOX, ANRW II, 25/1 (1982), p. 186. Meyer afferma che «è probabile che egli abbia concepito la propria morte in termini sacrificali». MEYER, *Aims of Jesus*, p. 252. Riconoscendo che il concetto d'una morte o d'una sofferenza vicaria ed espiatoria del giusto era nota al pensiero del proto-giudaismo, Hengel ritiene che «non vi è nulla da un punto di vista storico o tradizional-storico che si opponga al nostro farla risalire (l'interpretazione soteriologica della morte di Gesù)

Honi, un operatore di miracoli galileo vissuto prima di lui, che parlava del fatto d'essere figlio di Dio[107], era stato lapidato al di fuori delle mura di Gerusalemme[108]. Probabilmente Gesù conosceva anche le tradizioni concernenti la morte e il martirio subiti dai grandi profeti, come Isaia e Geremia[109] e conosceva le tradizioni circa la sofferenza e il martirio presenti nelle fonti ebraiche antiche[110]. Certamente sapeva della decapitazione del suo ex-sodale, Giovanni Battista. Alcune delle sue premonizioni circa il dover affrontare il martirio sembrano essere autentiche, e non create in seguito dai suoi seguaci[111].

J.M. Allegro ha continuato ad asserire che il Maestro di Giustizia venne martirizzato; sosteneva addirittura che fosse stato crocifisso da Alessandro Janneo[112]. Questa tesi fa violenza ai testi; è frutto di una storiografia e un'esegesi distorte. Anche le ragioni per concludere che gli esseni di Qumran fossero un «culto pre-cristiano d'un martire» sono insufficienti[113]. Non vi è alcun parallelo qui tra Gesù e gli esseni. Inoltre, contrariamente a Gesù e i suoi seguaci, non vi è alcuna prova che il Maestro di Giustizia, o i suoi seguaci, proclamassero che questi era il Messia[114]. Come asseriscono R.E. Brown, P. Perkins e A.J.

alle prime comunità, e forse persino allo stesso Gesù. HENGEL, *The Atonement*, tr. J. Bowden, Philadelphia 1981, p. 64. Questi nuovi sviluppi colpiscono, alla luce della freddezza con cui gli studiosi ricevettero le tesi di T.W. Manson e J. Jeremias, secondo la quale Gesù si considerava il servo sofferente profetizzato da Isaia. Nell'*Introduzione* all'edizione in brossura della celebre opera di Manson, F.F. Bruce scrisse (correttamente a mio giudizio): «Non è più di moda sostenere oggi, come faceva il Professor Manson, che Gesù intendesse il Figlio dell'Uomo nei termini del Servo del Signore di Isaia. Ma, per quanto possa essere fuori moda, gli argomenti che il Professor Manson adduce a favore di questa tesi sono completamente convincenti». Cfr. MANSON, *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus,* intr. di F.F. Bruce, Grand Rapids 1977. Jeremias afferma: «Solo ai suoi discepoli egli rivelò il mistero che considerava l'adempimento di Isaia 53 come il compito affidatogli da Dio, e solo a loro interpretò la propria morte come una morte espiatoria per tutti...». J. JEREMIAS - W. ZIMMERLI, *The Servant of God*, tr. H. Knight et. al., SBT 20, London 1957 (in ted. 1952), p. 104.

[107] m.Ta'an 3, 8.

[108] Cfr. CHARLESWORTH, *Honi*, in *Anchor Bible Dictionary.*

[109] Cfr. Martirio di Isaia, e Vite dei Profeti.

[110] Cfr. J.W. VAN HENTEN (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, SPB 38, Leiden 1989.

[111] R.E. Brown sostiene che Gesù previde il proprio rifiuto e la propria morte. BROWN, *How Much Did Jesus Know? - A Survey of the Biblical Evidence*, CBQ, 29 (1967), pp. 315-45. R.N. Longenecker sostiene che Gesù si riteneva il Figlio dell'Uomo, il che implicava tanto sofferenza che gloria. LONGENECKER, *"Son of Man" as a Self-Designation of Jesus*, JETS, 12 (1969), pp. 161-72.

[112] ALLEGRO, *Jesus and Qumran*, in *Jesus in History and Myth*, edd. Hoffmann - Larue, pp. 95-96.

[113] Questa conclusione fu avanzata da M. BLACK nel suo magistrale *The Scrolls and Christian Origins*, p. 163.

[114] F.F. BRUCE giustamente metteva in particolare evidenza questa tesi in *Jesus and the Gospels in the Light of the Scrolls*, in *The Scrolls and Christianity*, ed. M. Black, London 1969, p. 80.

Saldarini, «le affermazioni secondo le quali egli (il Maestro di Giustizia) era un messia, fu crocifisso, risuscitò, o che fosse il precursore di Gesù Cristo sono totalmente prive di fondamento»[315].

25. Gesù aveva un atteggiamento liberale nei confronti delle leggi che governavano lo Shabbat. Egli insisteva che il sabato era fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. I suoi insegnamenti erano in questo antitetici a quelli degli esseni, che erano stretti osservanti del sabato. Giuseppe Flavio riferisce che gli esseni «più rigorosamente di tutti gli ebrei si guardano dal mettere mano ai lavori nel settimo giorno» (*Guerra* 2, 147)[316]. Questo giudizio concorda appieno con gli studi esegetici del Documento di Damasco (CD 10-11)[317].

Uno degli insegnamenti di Gesù circa lo Shabbat è possibile fosse indirizzato contro gli esseni. Secondo Mt 12, 11, Gesù chiedeva: «Chi[318] tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non l'afferra e la tira fuori?»[319]. È chiaro che Gesù indirizzava quest'esortazione a degli ebrei che avrebbero presunto che nessun lavoro simile potesse assolutamente essere svolto di sabato. Chi potevano essere questi ebrei? Potevano essere degli ebrei che veneravano il Libro dei Giubilei, ma in questo pseudoepigrafo non ci sono regole simili. Il legame si trova invece in modo sorprendente nel Documento di Damasco, che veniva venerato a Qumran e che probabilmente venne compilato dagli esseni. Si noti il passo seguente: «Nel giorno di sabato, nessuno aiuti una bestia a

[315] Cfr. R.E. Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs N.J. 1990, p. 1074.

[316] Cfr. anche Filone, *Quod omnis probus liber sit* 81; cfr. *De vita contemplativa* 30-33.

[317] S.T. Kimbrough asserisce che il concetto di sabato a Qumran «non era apparentemente più rigoroso di quello dei farisei e del resto della tradizione rabbinica». Kimbrough, *The Concept of Shabbath at Qumran*, RQ, 5 (1966), pp. 483-502; citazione da p. 502. Dimant mostra come CD non sia più assimilabile facilmente alla tradizione farisaica. Dimant, *Qumran Sectarian Literature*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Stone, p. 525. Schubert sembra più attento a cogliere il rigore di Qumran: «Gli esseni di Qumran osservavano il sabato con più rigore dei farisei». Maier - Schubert, *Die Qumran-Essener*, p. 125.

[318] Il greco ha qui *anthrōpos* (che può significare tanto «uomo» quanto «essere umano»), ma a questo proposito probabilmente Gesù rivolgeva le proprie osservazioni agli individui di sesso maschile.

[319] È di certo incauto attribuire questo detto a una rielaborazione dei seguaci di Gesù o della chiesa di Matteo. Il contesto è quello della polemica interna al giudaismo sulle leggi del sabato, del tipo di quella esistente tra Shammai e Hillel. Il contesto è pertanto consono all'epoca di Gesù, e non all'epoca in cui venne composto Matteo, quando "il popolo" di Israele viene descritto (in modo erroneo) come quello che grida: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli» (Mt 27, 25). Mt 12, 11 non riflette le persecuzioni dei cristiani ad opera degli ebrei e gli interessi eziologici di Matteo. Cfr. D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew*, Cambridge 1967; e N.A. Dahl, *The Passion Narrative in Matthew*, in *The Interpretation of Matthew*, ed. G. Stanton, IRT 3, Philadelphia-London 1983, pp. 42-55, in particolare p. 50.

partorire[320], e se cade in una cisterna o in una fossa, di sabato, non la si tiri su» (CD 11, 13). La connessione tra l'insegnamento di Gesù e la prescrizione essena è al tempo stesso eclatante e sbalorditiva. Di nuovo vediamo che, nell'interpretare la Torah, Gesù era liberale e gli esseni viceversa estremamente conservatori. È possibile che Gesù indirizzasse il proprio attacco contro un insegnamento esseno a proposito del sabato. Questa possibilità diviene ancor più probabile se il Documento di Damasco, come pare probabile, conteneva regole per gli esseni che non vivevano esuli a Qumran. Celebrare lo Shabbat in maniera non corretta è causa di disorientamento[321], e non ha ramificazioni solo liturgiche, ma anche cosmiche (Liturgia Angelica, Apocalisse di Adamo, Assunzione di Mosè).

26. L'auto-comprensione che Gesù aveva di sé è un argomento estremamente dibattuto tra gli studiosi, ma pare ragionevole concludere che egli pensasse d'esser figlio di Dio[322], e questo in una maniera speciale che in questa sede non è possibile approfondire ulteriormente[323]. Flusser è convinto che Gesù conoscesse gli Inni di ringraziamento[324] e che «abbia usato la loro forma per esprimere il proprio posto nell'economia divina, pur introducendo nel proprio inno[325] il motivo della sua divina figliolanza, che naturalmente non è presente negli Inni di ringraziamento»[326].

Va riferito che Gesù aveva in comune questa percezione d'essere figlio di Dio con Honi, se la tradizione è attendibile. Ma di certo non l'aveva in comune col Maestro di Giustizia.

27. Come ben si sa, il messaggio fondamentale di Gesù è la proclamazione che il governo, la sovranità di Dio, «il regno di Dio», sta cominciando a sorgere intorno a lui[327]. Questo termine tecnico, Gesù lo aveva in comune con altri ebrei, e nella fattispecie con ebrei tanto differenti tra loro come l'autore della

[320] Il Piel di *yld* significa «aiutare a figliare».

[321] E. ZERUBAVEL, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, Chicago-London 1985.

[322] M. Hengel cerca di mostrare che il titolo di «Figlio di Dio» andò sviluppandosi tra il 30 e il 50. Cfr. HENGEL, *The Son of God: The Origin of Cristology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, tr. J. Bowden, Philadelphia 1976 (tr. it. *Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984). J.C. O'Neill afferma che Gesù «si recò a Gerusalemme come Figlio di Dio, inviato dal Padre a sacrificare se stesso per l'umanità». Questa conclusione non deriva da un'impostazione confessionale, ma dalla ricerca storica. Cfr. O'NEILL, *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*, Cambridge 1980, p. 58.

[323] Cfr. i miei tentativi di definirne i possibili tratti in *Jesus Within Judaism* (tr. it. *Gesù nel Giudaismo*, cit.).

[324] Cfr. la discussione precedente alle pp. 60-63.

[325] Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22.

[326] FLUSSER, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Stone, p. 567.

[327] O'Neill propone, rifacendosi al Vangelo di Tommaso, che Gesù solitamente dicesse «il regno». Cfr. O'NEILL, *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*, Cambridge 1980, pp. 116-17.

Sapienza 10, 10 («essa [la Sapienza] condusse per diritti sentieri il giusto in fuga dall'ira del fratello, gli mostrò il regno di Dio»), e i Salmi di Salomone 17, 3 («il regno del nostro Dio») [328]. Esso ha paralleli nei pronomi riferentesi a Dio: «il tuo regno» (Dn 3, 54), «il suo regno» (Tb 13, 2 [1]; Sapienza di Salomone 6, 4), e sinonimi nelle circonlocuzioni per il Nome divino, ineffabile, presenti nei Testamenti dei Dodici Patriarchi 9, 1 («il regno del Signore»), in Matteo («il regno dei cieli») e nella letteratura rabbinica antica [329]. Il termine «regno di Dio» non è stato trovato nei manoscritti del Mar Morto. I collegamenti più prossimi sono i seguenti: «La regalità sarà per il Dio di Israele» (1QM 6, 6); «Ma tu, Dio, *sei terribile* nella gloria della tua regalità» (1QM 12, 7). La Liturgia Angelica di Qumran, recentemente pubblicata, parla di Dio come «re» e del «suo regno» più di qualsiasi altro testo del proto-giudaismo [330], ma non contiene il termine tecnico tanto familiare negli insegnamenti di Gesù. Qui il messaggio di Gesù è uno sviluppo eminente di termini e concetti trovati nella teologia del proto-giudaismo. Gesù, e non gli esseni, spiegavano il significato del governo di Dio, «il regno di Dio» [331].

Riassumendo, Gesù era strettamente legato a molti altri ebrei che parimenti differivano dagli esseni (cfr. i numeri *18*, *19*, *20*, *21*, *22*). In diversi modi era diverso dalla maggior parte, e talvolta da tutti gli ebrei, esseni compresi (cfr. i numeri *23*, *24*, *26*, *27*). In almeno due modi sembra essersi direttamente opposto agli esseni (cfr. i numeri *17*, *25*).

Nella trattazione di cui sopra, si è tentato di presentare una prospettiva equilibrata e globale. Si è tentato di adottare un criterio di moderazione, dal momento che una somiglianza, se enfatizzata, può divenire una dissomiglianza. Gli aspetti più importanti dell'esplorazione qui condotta sono senz'altro gli interrogativi che si sono sollevati, le possibilità che si sono valutate, e le prospettive che si sono ottenute. Senza che ciò fosse intenzionale, è emerso sia quanto Gesù dipenda dalla teologia del proto-giudaismo, sia quant'egli sia stato creativo, all'interno del proto-giudaismo. Il compendio riassuntivo che segue chiarisce meglio questi punti.

[328] Cfr. CHARLESWORTH, *The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him*, in ANRW II, 25/1 (1982), pp. 451-76.

[329] Sif Lev 20, 26, ed. WEISS 93d; *Tanchuma*, ed. BUBER *lk lkh* 6; y. Kid 59d; m. Ber 2, 2; 2, 5; y. Ber 4ª, 7ᵇ; e i Targumim (Es 15, 18 in Onkelos; Is 40, 9; Mic 4, 7). Ancora utile è la rassegna di G. DALMAN in *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, vol. 1, pp. 79-83.

[330] Cfr. in particolare 4Q400 1.i; 4Q400 i; MasShirShabb 17-19; 4Q402 1; 4Q403 1.ii; e 4Q405 23.ii, righe 10-11.

[331] È estremamente improbabile che Gesù, quando parlava della «pianta che non è stata piantata dal mio Padre celeste» (Mt 15, 13), si riferisse agli esseni, che certamente e frequentemente facevano riferimento a se stessi come il fiore, il virgulto, la «piantagione eterna» di Dio (1QH 6, 8; cfr. CD 1, 7-8). Quest'immagine si rinviene anche in molti testi del proto-giudaismo, e risale all'Antico Testamento. Gesù, inoltre, sembra parlare contro i farisei, secondo Matteo (15, 12).

Riassunto - La seguente lista ripropone, con annotazioni chiarificatrici, le somiglianze e dissomiglianze sin qui discusse. "C" (che sta per comune) alla fine di una voce denota che una somiglianza è in comune con molti altri esponenti del proto-giudaismo.

L'uso del corsivo significa che in qualche modo Gesù può esser stato influenzato dagli esseni. Se seguito da un asterisco, significa che è possibile che l'influenza sia stata diretta. Un asterisco seguito da un segno più (+) o da un segno meno (–) indica che Gesù potrebbe aver reagito positivamente o negativamente ad un concetto o ad uno stile di vita proprio degli esseni. Un asterisco seguito da un punto interrogativo (?) significa che l'argomento apre una nuova prospettiva che richiede ulteriori ricerche. Per quanto riguarda le dissomiglianze, PSA indica che Gesù era, a quel riguardo, più simile ad altri ebrei che agli esseni; DDA indica che Gesù era a quel riguardo diverso dagli altri ebrei, esseni compresi (il che però non ne prova l'unicità).

Principali somiglianze:

Teologia basata sulla Scrittura

1. Concetto di Dio   C
2. Scritture Ebraiche come guida   C
3. *Possibile passione per gli stessi testi della Scrittura*   * ?
4. *Esegesi pneumatica, escatologica e messianica*   * ?
5. *Isaia 40, 3*
6. *Il nuovo patto*
7. *La continuazione delle profezie*

Cronologia orientata in senso cosmico

8. Due eoni e due mondi   C
9. Cosmo pieno di demòni ed angeli   C
10. *Redenzione escatologica dei «poveri»*   * +
11. *Idea messianica*
12. *Atteggiamento nei confronti di Gerusalemme, del Tempio, del culto*

Umilità dinanzi a Dio

13. Peccaminosità di tutti gli esseri umani   C
14. Dio di misericordia e di grazia   C
15. Salvezza e giustificazione sono doni di Dio
16. *Inconsueto risalto dato alla preghiera*
17. *Elevato concetto di santità interiore*
18. *Uso simbolico dell'acqua*
19. *Possessi messi in comune*   * +
20. *Condanna del divorzio*   * +
21. *Uso del termine tecnico «figli della luce»*   * +
22. Una persona profetica e carismatica
23. *Celibato come «essere sposati» a Dio*
24. *Concetto di Spirito Santo*   * +

Principali differenze:

Caratteristiche di tipo sociologico

1. Concetto aperto del gruppo che si contrappone a concetto chiuso del gruppo PSA
2. *Concetto dell'amore e dell'odio* * – PSA
3. Concetto di purità e impurità DDA
4. Atteggiamento nei confronti di lebbrosi e reietti DDA
5. Socializzazione PSA
6. Zelo missionario DDA
7. Linguaggio semplice e figurato PSA
8. Confini di purità DDA
9. Miracoli di guarigione DDA
10. Iniziazione DDA
11. Gerarchia e regole PSA
12. Venerazione del Maestro di Giustizia PSA
13. Calendario PSA
14. Scritti PSA
15. Autorità non dipendente da altri DDA
16. Vulnerabilità e periodico ritirarsi in solitudine DDA

Concetti e interpretazioni della Scrittura

17. Liberamente critico (*Sul giuramento* * –) DDA
18. I profeti non ignoravano il significato delle rivelazioni ricevute PSA
19. Parabole PSA
20. Predestinazione e determinazione PSA
21. Fede nella resurrezione dei morti PSA
22. Bellezza naturale della natura PSA
23. Angelologia DDA
24. Martirio DDA
25. *Shabbat* * – DDA
26. Concetto di figliolanza DDA
27. Governo di Dio o «regno di Dio» DDA

CONCLUSIONE

Lo studio della possibile relazione tra Gesù e gli esseni è stata fruttuosa. Risultato principale, siamo stati in grado di liberarci dalle sollecitazioni dell'oggi, e di riflettere su come fosse la vita allora e in quei luoghi. Intendo ovviamente prima della fine della storia dell'antico Israele avutasi nel 70, con la distruzione del Tempio ad opera delle truppe di Tito, e in una terra chiamata «Terra Santa» da ebrei e cristiani [332].

[332] F.J. Murphy cerca di mostrare come «qualsiasi ricostruzione che non veda Gesù nel contesto della società ebraica del I secolo è inaccettabile». MURPHY, *The Religious World of Jesus: An Introduction to Second Temple Palestinian Judaism*, Nashville 1991, p. 341.

Cinque conclusioni risultano evidenti. *Primo:* Gesù di certo non era un esseno[333], come alcuni autori hanno asserito[334]. E neanche fu indottrinato o significativamente influenzato dagli esseni, malgrado i tentativi di molti studiosi, da Bahrdt nel XVIII secolo ad oggi, alla fine del XX, di dimostrarlo.

Secondo: Gesù probabilmente fu influenzato in alcuni aspetti minori dagli esseni[335]. È possibile che abbia avuto in comune con loro una passione per gli stessi testi della Scrittura (*3*), e che sia stato influenzato dalla loro esegesi pneumatica, escatologica e messianica (*4*). È possibile che abbia ereditato dagli esseni le idee di redenzione escatologica dei «Poveri» (*10*), di comunione dei beni (*19*), di condanna del divorzio (*20*); il termine tecnico «figli della luce»; il concetto di «Spirito Santo».

È possibile che Gesù sia stato attratto dalla dedizione degli esseni per la Torah. Egli si riferisce agli esseni in termini di apprezzamento – posto che il detto a proposito degli eunuchi in Matteo risalga a lui, e che egli, nel pronunciarlo, avesse in mente gli esseni. Forse, con la pubblicazione d'un maggior numero di manoscritti del Mar Morto, sarà possibile far maggiormente luce su questo problema ancora irrisolto. Al momento possiamo solo dirci incuriositi dalla possibilità che Gesù intendesse riferirsi con ammirazione agli esseni quando lodava coloro che si erano fatti eunuchi per il regno (Mt 19, 10-12).

Con tutto ciò, è tuttavia chiaro che Gesù avrebbe rifiutato il calendario esseno (*13*), il loro rigido conservatorismo (*17*), il loro concetto di purità (*3*, *4*, *8*), le loro regole rigoristicamente vincolanti (*11*). Avrebbe aborrito – ed è possibile che abbia aspramente criticato – le loro disposizioni circa l'odio (*2*), la loro consuetudine al giuramento (*17*), la loro interpretazione disumanizzante del sabato (*25*).

Yadin ne concludeva che Gesù conosceva gli insegnamenti degli esseni ed

[333] Su questo vi è pieno consenso tra gli specialisti. Cfr. la rassegna puntuale e informata fornita da WILCOX in ANRW II, 25/1 (1982), p. 169.

[334] Dai primi anni '50 numerosi studiosi hanno sostenuto che Gesù fosse un esseno e l'hanno identificato addirittura col Maestro di Giustizia. Non elencherò queste pubblicazioni, perché sono di giornalisti in cerca di notorietà o di studiosi che hanno poi avuto gravi problemi psichici, talvolta addirittura con esiti di follia. Considerevolmente diverse appaiono le opere degli studiosi ebrei. Nel XIX secolo H. Graetz affermò che Gesù adottava i princìpi fondamentali degli esseni. K. Kohler sosteneva che Gesù mostrava una forma eccelsa di essenimo. Cfr. GRAETZ, *History of the Jews*, London 1981-92, vol. 11, p. 150; e KOHLER, *Jesus of Nazareth-In Theology*, JE, vol. 7, p. 169; e anche KOHLER, *The Origins of the Synagogue and the Church*, New York 1929, p. 238. Assai più informati e perspicaci sono i commenti di J. KLAUSNER in *Jesus of Nazareth*, tr. H. Danby, New York 1929, in particolare p. 211; e S. SANDMEL in *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978.

[335] M. Simon scrisse: «Appare certo che Gesù conoscesse l'essenismo, o un *milieux* in cui le dottrine dell'essenismo erano particolarmente diffuse». E continuava: «Certi aspetti della predicazione di Gesù sembrano rivelare una deliberata preoccupazione di definire se stesso in opposizione agli esseni». La nostra ricerca compendia entrambe le tesi. Cfr. il popolare libro di SIMON intitolato *Jewish Sects at the Time of Jesus*, tr. J.H. Farley, Philadelphia 1967, p. 148.

era «anti-esseno»[336]. Quest'affermazione è vera soltanto in parte; alcuni dei detti di Gesù indicano che è possibile che egli trovasse di suo gradimento alcuni dei modi di vivere degli esseni, e alcune dimensioni della loro teologia.

Terzo: i manoscritti del Mar Morto sono una fonte di valore inestimabile per aiutarci a comprendere la vita e la predicazione di Gesù. Forniscono un contesto ideologico al suo pensiero, e fanno luce sull'ambiente sociale e sul contesto della vita ebraica nel Paese nel periodo anteriore al 70. Questi manoscritti ci rinviano agli scribi che scrissero sui rotoli di papiro e pergamena, e addirittura provvidero ad approntarli. Non abbiamo più una prospettiva limitata, non siamo più chiusi o nelle sedi accademiche in cui si tennero i concili della chiesa dei primi secoli, o nelle comunità – o scuole – che diedero origine ai Vangeli canonici. Cominciamo a riuscire ad apprezzare più compiutamente il saggio consiglio del Sandmel, uno dei grandi studiosi ebrei dell'ultima generazione, che ci esortava a comprendere che Gesù non solo era un ebreo, ma che «una figura come la sua non avrebbe potuto sorgere in nessun'altra tradizione o cultura se non in quella dell'ebraismo»[337].

Quarto: Gesù venne influenzato da molti gruppi all'interno del giudaismo. Fu senz'altro influenzato da Giovanni Battista e dal suo gruppo, dal momento che fu battezzato da lui, e forse all'inizio capeggiò un analogo movimento battista, ed ereditò alcuni dei discepoli del Battista. Queste ultime possibilità dipendono dalla validità storica dei primi capitoli del Vangelo di Giovanni.

È anche possibile che Gesù sia stato direttamente influenzato da Hillel, che morì alcuni anni prima che Gesù desse inizio alla propria vita pubblica, intorno al 26 d.C. Egli fu certamente influenzato dai gruppi apocalittici giudaici; ma sebbene alcuni eminenti studiosi postulino la possibilità ch'egli sia stato influenzato dagli autori dell'Apocalisse di Enoch (1 Enoch), non abbiamo alcuna prova definitiva ch'egli sia stato influenzato da una delle apocalissi ancora esistenti. A differenza del Maestro di Giustizia, di Hillel, e anche di Paolo, Gesù non faceva parte di nessun gruppo del proto-giudaismo. I recenti tentativi di sostenere che fosse un fariseo hanno lasciato insoddisfatto più d'uno studioso[338].

Gesù fu influenzato da numerosi gruppi e correnti di pensiero all'interno del giudaismo suo contemporaneo, che era assai multiforme e assai creativo. La valutazione di L. Schiffman vale la pena di essere considerata con molta attenzione: «Contrariamente a quanto si riteneva in precedenza, le due scuole di

[336] YADIN, *The Temple Scroll*, London 1985, p. 241.

[337] S. SANDMEL in *Judaism and Christian Beginnings*, cit., p. 305.

[338] H. Falk non afferma che Gesù fosse un fariseo; ma sostiene in modo convincente che l'insegnamento di Gesù va compreso in seno ai dibattiti tra due gruppi di farisei, i severi Shammaiti e i più tolleranti Hilleliti. Per molti versi Gesù seguiva l'interpretazione hillelita della legge orale e si opponeva agli Shammaiti, che furono «responsabili della consegna di Gesù ai romani», in violazione della legge giudaica. Cfr. FALK, *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York 1985, p. 8.

Hillel e Shammai non esercitarono sul cristianesimo altrettanta influenza quanto le varie sette e i vari gruppi la cui produzione letteraria sopravvive nei manoscritti del Mar Morto e negli Apocrifi e Pseudoepigrafi»[339]. Schiffman parla di «cristianesimo». Io ho incentrato la mia discussione su Gesù[340], e su quello che era il contesto nell'epoca precedente il sorgere del «cristianesimo» dopo il 70 d.C.[341]. Personalmente sono propenso a concordare con Schiffman, senza però escludere forti influssi di Hillel su Gesù.

Quinto: i tentativi di riportare in auge la tesi di E. Renan, secondo il quale il cristianesimo è un essenismo che ha avuto successo ed è sopravvissuto, sono falliti. Il cristianesimo non è una forma d'essenismo. E tuttavia, man mano che la ricerca sui manoscritti del Mar Morto procede, specialmente con la pubblicazione di ulteriori frammenti, e con la delucidazione dell'ambiente sociale e concettuale in cui vissero gli evangelisti, è divenuto più evidente che l'influenza essena è maggiore nella seconda e terza generazione dei seguaci di Gesù che non all'epoca di Gesù e tra i suoi primi seguaci. Di conseguenza, vi sono più elementi che provano un'influenza essena nelle epistole post-paoline (specialmente nella Lettera agli Efesini) che non nelle lettere sicuramente attribuibili a Paolo (in particolare la Lettera ai Galati e la Lettera ai Romani)[342]. L'influenza essena si riscontra maggiormente in Matteo e in Giovanni che non in Marco, che è cronologicamente anteriore[343].

I manoscritti del Mar Morto sono ora internazionalmente reputati materiale di studio fondamentale per chi tenti di comprendere Gesù come essere umano in seno al proprio tempo. Risultano illuminanti nel farci comprendere come e in che modi Gesù era simile o dissimile dagli esseni. Molte sono le cose

[339] SCHIFFMAN, *At the Crossroads: The Dead Sea Scrolls and the History of Judaism and Christianity*, in «Network: News of the Faculty Resources Program», Fall, (1988), p. 10.

[340] Proprio la scelta di incentrare la mia discussione su Gesù spiega perché non ho incluso le affermazioni secondo le quali i pasti speciali di Gesù, in particolare l'Ultima Cena, fossero stati influenzati dagli esseni. I pasti degli *ḥaberim* devono essere compresi e valutati in modo più completo. La natura sacrale di tutti i pasti, e specialmente delle feste stagionali era celebrata in ogni casa di ebrei osservanti, compresa quella di Maria e Giuseppe, e di Pietro e della sua famiglia. Una possibile influenza essena sullo sviluppo dell'Eucaristia sarebbe un fenomeno comunque posteriore a Gesù di Nazaret.

[341] O'Neill ipotizza che «la maggior parte degli esseni divenne cristiana e portò con sé la propria letteratura particolare, con la propria particolare cristologia». O'NEILL, ET 99 (1988), p. 203. Quest'iperbole può forse esser necessaria a scuotere gli scolari dal loro letargo, mettendo in evidenza l'ovvia conversione di alcuni esseni al cristianesimo, una probabilità assai accentuata, che pare ovvia – e certa – alla luce delle ricerche su 1 Cor 6, 13 - 7, 1, Efesini, Atti, Matteo, Giovanni, Ebrei, sulla Didaché e sulle Odi di Salomone.

[342] Cfr. J.H. CHARLESWORTH - J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990.

[343] Cfr. STENDHAL, *School of St. Matthew*; W.D. DAVIES, *Setting of the Sermon on the Mount*; *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. Charlesworth.

su cui dobbiamo riflettere; per esempio, personalmente sono convinto che Gesù fosse più vicino agli esseni che non vivevano a Qumran che a quelli rigoristi ed eremitici che vivevano nel Deserto della Giudea.

Dalle nebbie della storia comincia ad emergere una figura singolare. Va itinerando, e comincia a chiamare gli ebrei a seguirlo, e a ricostituire la fedeltà di Israele al patto. La preoccupazione che lo assorbe in modo esclusivo è quella di fare la volontà di Dio. Egli annunzia che il governo di Dio, «il regno di Dio», sta facendosi presente con potenza nelle proprie guarigioni miracolose e nelle proprie parabole. Di certo, il sorgere del cristianesimo può essere spiegato soltanto alla luce del genio creativo di Gesù di Nazaret[144].

Questa misteriosa figura storica, Gesù, eccita la fantasia. Lo iato esistente tra il I secolo e l'oggi svanisce solo momentaneamente. Per i cristiani che cercano di comprendere il loro essere legati a Dio attraverso Gesù, egli è, ovviamente, molto di più. Per loro egli è colui che stimola, e sfida, e forgia sequela e sogni.

Esaminando documenti giudaici come i manoscritti del Mar Morto che sono contemporanei di Gesù, troviamo molti termini, frasi e concetti un tempo ritenuti esclusivamente unici di Gesù. Questa scoperta può deludere coloro che desiderano un Gesù che sia unico, e non sia in alcun modo simile agli ebrei suoi contemporanei, né influenzato dai loro concetti e dai loro scritti. Per più di diciannove secoli i teologi cristiani hanno ammonito che quest'indirizzo speculativo è pericoloso, e costituisce una negazione della verità ínsita in Gv 1, 14: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi...».

Comprendendo Gesù all'interno della sua cultura ebraica, impariamo ad incontrare una persona reale, in un dato tempo e in un dato luogo. Questo sforzo salvaguarda i cristiani dalla maggiore delle eresie cristiane – il docetismo. Questa dottrina nega che Gesù sia divenuto un essere umano, e che abbia sofferto. Afferma che Gesù fu solo un essere celeste. Oggi, grazie alla scoperta dei manoscritti del Mar Morto, siamo più realisticamente posti dinanzi alle dinamiche della vita umana quand'essa riceve potenza e autorità dalla terribile Presenza di Dio. Indagini storiche come questa potranno far sì che i cristiani avvertano la profonda affinità di consanguinei che li lega agli ebrei, e sentano il bisogno di riflettere sulle verità cristologiche ínsite in confessioni come la preghiera che Gesù rivolge a Dio «perché siano come noi una cosa sola» (Gv 17, 22).

Queste indagini hanno fatto scaturire assai più interrogativi di quanti ne abbiano risolti. Forse la curiosità che hanno suscitato aiuterà il lettore a comprendere le riflessioni creative dei capitoli che seguono.

[144] Uno dei grandi maestri della ricerca su Qumran, padre J.T. Milik, conclude, alla fine del suo libro, tuttora magistrale, che le nuove dimensioni del cristianesimo «possono essere adeguatamente spiegate solo dalla persona di Gesù stesso». Questa conclusione è frutto dalla ricerca storica, non dell'apologetica. Cfr. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, tr. J. Strugnell, SBT 26, London 1959.

Capitolo Secondo

GESÙ E IL ROTOLO DEL TEMPIO

Otto Betz

Y. Yadin, che negli ultimi anni della sua vita ha portato a termine con successo il difficile compito di curare la pubblicazione e d'interpretare il grande Rotolo del Tempio proveniente dalla grotta XI di Qumran, gravemente mutilo, ha chiarito con questo rotolo alcuni passi di difficile interpretazione dei Vangeli sinottici: *1)* l'identità degli «erodiani», che compaiono nel Vangelo di Marco tra gli avversari di Gesù (3, 6; 8, 14-21; 12, 13); *2)* il problema che Gesù fosse ospite di «Simone il lebbroso» a Betania quando ricevette l'unzione da parte d'una donna, all'inizio della settimana della Passione (Mc 14, 3); *3)* l'argomento assai dibattuto della crocifissione come pena di morte in Israele all'epoca della dinastia asmonea e durante la dominazione romana, che contribuisce a una miglior comprensione del processo e della morte di Gesù; *4)* l'implicita critica contro il Tempio di Gerusalemme sollevata dall'autore del rotolo, le sue idee circa il vero santuario di Dio, e il suo programma quanto al culto e alla purità di Israele. Queste questioni possono esser messe a confronto con l'atteggiamento di Gesù nei confronti del Tempio di Gerusalemme e col suo ministero di espiazione, che predicava la nuova alleanza del popolo di Dio. Verrà anche presa in considerazione la promessa d'un santuario non fatto da mani d'uomo (Mc 14, 58).

Gli erodiani erano degli esseni?

Gli erodiani, che solo Marco e Matteo nominano[1], hanno sempre rappresentato un problema per gli esegeti del Nuovo Testamento. Di solito si pensa a dei sostenitori di Erode (il Grande? Antipa? della dinastia di Erode?) che

[1] Mc 3, 6; 12, 13; Mt 22, 16. In Mc 8, 15 il «lievito di Erode» è la lezione attestata da codici dell'importanza del Vaticano e del Sinaitico. Sembra trattarsi d'una *lectio difficilior* rispetto a quella del Papiro 45 e di altri manoscritti. Ma «Erode» non ha molto senso; di conseguenza è da preferirsi la scelta di Yadin: «erodiani».

avessero fatto causa comune coi farisei contro Gesù. Ma questa supposizione non è che un giudizio meramente analitico, che non fornisce informazioni effettive. Essi credevano forse che Erode fosse una sorta di Messia? Erano vicini ai sadducei, consenzienti a pagare il tributo a Cesare (Mc 12, 13)[2]? È possibile che questi erodiani non fossero un gruppo con interessi soltanto politici, come sulle prime parrebbe suggerire il loro nome. Dal momento che nei Vangeli compaiono in coppia coi farisei, pare che essi avessero anche motivazioni religiose, e che interessasse loro l'interpretazione autentica della Torah.

C. Daniel ha recentemente proposto che gli erodiani di Marco fossero esseni[3]. Daniel si rifà alla storia dell'esseno Manaem in Giuseppe Flavio (*Antichità* 15, 371-79). Quando Erode il Grande era ancora un fanciullo che andava a scuola, Manaem gli predisse che sarebbe divenuto re. Di conseguenza conquistò Erode alla causa degli esseni, ed Erode prese ad aver rispetto per, e a usare favoritismi ai, "profetici" esseni (*Antichità* 15, 373-78). Di conseguenza non è assurdo supporre che essi siano stati soprannominati «erodiani» dal popolo. Il fatto che essi costituissero il partito religioso favorito di Erode potrebbe anche spiegare perché il complesso di Qumran durante il regno di Erode (31-4 a.C.) non fu occupato. Durante questo periodo gli esseni non erano più costretti a ritirarsi nel deserto, com'era accaduto sotto la dinastia asmonea, che era loro ferocemente avversa. Potevano vivere a Gerusalemme, dove abitavano un «quartiere esseno» sul monte Sion, ai margini sud-occidentali della città[4].

Yadin confermò l'identificazione degli erodiani con gli esseni traendo una conclusione di vasta portata da un passo contenuto nel Rotolo del Tempio (15, 9-14). Secondo questo documento, la prima festa che nel corso dell'anno si celebrava al santuario era la festa di Millû'îm, una dedicazione del Tempio e del sacerdozio, durante i primi sette giorni del mese di Nisan (cfr. Es 29; Ez 43, 18-27). In ognuno dei giorni della celebrazione, si doveva offrire un canestro di pani insieme a un ariete in segno di oblazione nel Tempio. Quest'offerta di sette canestri di pani, non menzionata nella Bibbia, dev'esser stata caratteristica degli esseni, e Gesù deve avervi fatto riferimento nella conversazione coi propri discepoli riferita in Mc 8, 14-21. Dopo aver sfamato quattromila persone nel deserto, Gesù esortò i propri discepoli a guardarsi dal lievito dei farisei e dal lievito di Erode (degli «erodiani», v. 15). Giacché i discepoli non capivano, Gesù ricordò loro di aver sfamato le moltitudi-

[2] Cfr. S. Sandmel, *Herodians*, in *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville-New York 1962, vol. 2, pp. 94-95.

[3] C. Daniel, *Les Hérodiens du Nouveau Testament, sont-ils des Esséniens?*, RQ, 6 (1967), pp. 31-53; 7 (1979), pp. 397-402.

[4] B. Pixner, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, Gerusalemme 1976.

ni, e delle ceste piene di pezzi che avevano portato via: dodici ceste quando aveva sfamato i cinquemila e sette sporte dai sette pani spezzati quando aveva sfamato i quattromila (vv. 19-20). Il ricordo di questi eventi avrebbe aiutato i discepoli a comprendere l'ammonimento contro il lievito dei farisei e degli erodiani.

A detta di Yadin, le ceste di pani messi insieme in occasione di questi due pasti di Gesù alludevano al pane dei farisei e degli erodiani[5]. I farisei attribuivano particolare importanza all'offerta di dodici pani della Presentazione ogni settimana al Tempio, pani che venivano mangiati dai sacerdoti, mentre erano tipiche degli esseni le sette ceste di pani da offrirsi durante i sette giorni della festa della Dedicazione. Agli occhi di Gesù, il pane dei farisei e degli erodiani era «lievito», cioè pane non adatto a un sacrificio (cfr. 1 Cor 5, 6-7). Il pane da lui distribuito quando aveva sfamato le moltitudini veniva invece da Dio, e alludeva al «pane della vita»: è il Figlio di Dio, inviato dal Padre per salvare l'umanità offrendo la vita eterna (Gv 6, 33-35).

L'unico pane che i discepoli avevano con sé sulla barca (Mc 8, 14), sta a simboleggiare Gesù; di conseguenza non era necessario discutere del fatto che non ci fosse sufficiente pane sulla barca (Mc 8, 16). Sulla base della conversazione di Gesù con i suoi discepoli e del Rotolo del Tempio (15, 9-14), Yadin giungeva alla conclusione che gli erodiani di cui si fa menzione nel vangelo dovevano essere gli esseni, e che il miracolo delle moltitudini sfamate probabilmente aveva avuto luogo alla festa dell'Investitura, poco prima della Pasqua ebraica (cfr. Gv 6, 4 «Era vicina la Pasqua...», N.d.C.).

Yadin non tratta degli altri passi dei Vangeli in cui vengono menzionati gli «erodiani». L'identificazione degli erodiani con gli esseni dei Manoscritti del Mar Morto pare corrispondere a Marco 3, 6: come i farisei, gli erodiani erano veementemente avversi all'atteggiamento di Gesù nei confronti del sabato e «tennero consiglio contro di lui per farlo morire». Egli aveva risanato nella sinagoga un uomo dalla mano inaridita (Mc 3, 5), difendendo quell'atto con questa domanda: «È lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?» (Mc 3, 4). La preoccupazione di rispettare il sabato in modo scrupoloso era molto sentita dagli esseni; la loro interpretazione del comandamento di non lavorare in questo giorno di riposo, era persino più rigida di quella dei farisei[6]. Lo apprendiamo dai regolamenti sul sabato contenuti nel Documento di Damasco (CD 10-11). Era proibito uscire di sabato nella campagna per vedere il lavoro da farsi dopo il sabato (CD 20-21); secondo Marco 2, 23-28 Gesù andava per i campi coi suoi discepoli in giorno di sabato. Gli esseni, poi, non permettevano che in giorno di saba-

[5] Y. YADIN, *The Temple Scroll* (ed. inglese), vol. 1, Gerusalemme 1983, pp. 138-39.

[6] L.H. SCHIFFMAN, *The Halakhah of Qumran*, Leiden 1975, pp. 77-133.

to si soccorresse una bestia caduta in una fossa (CD 11, 13. 14); secondo Matteo 12, 11, soccorrere una bestia caduta in una fossa era invece una cosa che gli ebrei facevano normalmente al tempo di Gesù[7]. Possiamo pertanto concluderne che gli erodiani pensavano che Gesù avesse profanato il giorno di sabato; la Torah statuisce che una persona che si renda colpevole d'una simile profanazione dev'esser messa a morte (Es 31, 14; Mc 3, 6).

LA CASA DI SIMONE IL LEBBROSO A BETANIA (Mc 14, 3)

Il Vangelo di Marco ci riferisce che, mentre Gesù sedeva a tavola nella casa di «Simone il lebbroso» a Betania, giunse una donna e lo unse con un unguento prezioso (14, 3-9). Anche nel racconto di Matteo è menzionata la casa di Simone il lebbroso, mentre Giovanni ci riferisce che Gesù si trovava a Betania in compagnia di Lazzaro e di Marta, e che fu Maria a ungerlo d'olio profumato (12, 1-18).

Che Gesù fosse ospite d'un lebbroso a Betania è un fatto particolarmente degno di nota. Egli non aveva timore d'avere contatto coi lebbrosi che avessero bisogno del suo aiuto (Mc 1, 40-45 e passi paralleli; Lc 17, 11-19). Ma com'è possibile che un lebbroso possedesse una casa in un villaggio vicino a Gerusalemme, e avesse ospiti a casa sua persone come Gesù e i suoi discepoli? Secondo la legge, i lebbrosi dovevano vivere in una sorta di quarantena «fuori dall'accampamento» (Nm 5, 2-3), o presso la porta d'ingresso d'una città (2 Re 7, 3 ss). L'autore del Rotolo del Tempio sottolinea con particolare enfasi la santità di Gerusalemme. Giacché è là, nel Tempio, che Dio è presente in mezzo all'umanità, il Tempio dev'essere tenuto ritualmente mondo, e dev'esserne preservata la sacralità (11QTemple 27, 4)[8]. La purità richiesta

[7] Secondo CD 11, 16-17 era permesso aiutare un uomo che fosse caduto in un luogo pieno d'acqua o in un pozzo da cui non riuscisse a uscire da solo. Era proibito parlare di questioni di lavoro e di servizi da fare l'indomani (CD 10, 19). Gesù dichiarò che era secondo la legge fare il bene in giorno di sabato (Mc 3, 4). Secondo Gv 5, 17 egli disse: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero», anche in giorno di sabato. [Anche il MORALDI, *Manoscritti di Qumran*, cit., segnala altre possibili traduzioni di questo passo, di studiosi che lo ritengono corrotto, e che lo correggono nel senso di permettere il soccorso a chi è in pericolo di vita (Vermes, Tocci, Ginzberg, Rabin), ritiene però (con Maier, Lohse, Cothénet e altri), che «il testo si possa mantenere così com'è, sebbene sia vero che anche la legislazione rabbinica sospendeva il sabato allorché era in pericolo una vita umana (cfr. *Tosefta Shabbat*, X, 22; *Mishna Joma*, VIII, 7)», e traduce: «Se una qualsiasi persona cade in un luogo (pieno) d'acqua o in un (altro) luogo, nessuno lo faccia salire con una scala, con una corda o con un qualsiasi altro oggetto» (N.d.C)].

[8] Cfr. 11QTemple 45, 13-15: «Nessun cieco entrerà in essa in tutti i suoi giorni, e non contaminerà la città in mezzo alla quale io abito. Poiché io, Jahweh, abito fra i figli di Israele, in eterno, per sempre» (cfr. 46, 11-12).

ai sacerdoti per servire al cospetto di Dio (Lv 22, 4), per i guerrieri santi di Israele nel loro accampamento (Dt 23, 10-11), e per l'assemblea d'Israele accampata davanti al monte Sinai in attesa della venuta di Dio (Es 19, 1-15) fungeva da ideale vincolante che gli abitanti di Gerusalemme erano tenuti ad osservare.

La santità di Dio non doveva essere profanata da impurità. Pertanto «nessun lebbroso o piagato» (da una malattia della pelle) poteva entrare nel Tempio, a meno che se ne fosse purificato. Dopo la purificazione egli doveva «offrire» (la sua offerta, 11QTemple 45, 18; cfr. Mc 1, 44, in cui al lebbroso, mondato da Gesù, vien detto di presentarsi al sacerdote e di offrire per la propria purificazione quello che Mosè ha ordinato). Nel Rotolo del Tempio leggiamo: «E costruirai tre luoghi, a est della città, separati l'uno dall'altro, nei quali andranno i lebbrosi, e coloro che soffrono di scolo e coloro che avranno avuto una polluzione» (46, 16-18). Una disposizione simile deve essere seguita ovunque in Israele: «E in ogni singola città erigerete dei luoghi per coloro che sono infetti di lebbra, di piaghe, di ulcere, affinché non entrino nelle vostre città e non le contaminino» (48, 14-15). Secondo Giuseppe Flavio (*Guerra* 5, 227), la città di Gerusalemme era interdetta ai gonorroici e ai lebbrosi, mentre nel Tempio non potevano entrare le donne che fossero nel periodo della mestruazione[9].

Queste disposizioni spiegano perché Simone il lebbroso vivesse a Betania, ad est di Gerusalemme. Questa è infatti proprio la zona dove, secondo il Rotolo del Tempio (46, 16-18), era prescritto che i lebbrosi stessero. Non dovremmo pensare che tutti i concetti e le regole del Rotolo del Tempio siano mere teorie e pii ideali mai messi in pratica – il che, naturalmente, è vero invece del programma del vero Tempio e del suo culto. I regolamenti concernenti una vita di purità nella Città Santa, invece, erano seguiti dagli esseni, di cui un gruppo occupava a quanto sembra un certo quartiere all'interno delle mura, con tutta probabilità la zona all'estremo margine sud-occidentale, presso la Porta degli Esseni.

Attraverso quella porta, gli esseni lasciavano Gerusalemme per raggiungere il loro «luogo della mano» (*mĕqôm yad* = latrina), che sorgeva al di fuori delle mura cittadine, perché il luogo santo potesse mantenersi in stato di purità (46, 13-16). In maniera analoga, quegli esseni destinarono determinati luoghi a zone di quarantena. Di conseguenza, il Simone che aveva una casa a Betania, era forse un membro della comunità degli esseni che era stato obbligato ad abitare ad est di Gerusalemme per via di quella sua infermità, che lo rendeva immondo.

[9] Cfr. Kelim 1, 8; m.Baba Qamma 1, 14; m.Nidd 7, 4; Giuseppe Flavio, *Antichità* 3, 261; YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, pp. 304-305.

Il Rotolo del Tempio e la crocifissione di Gesù

Nella Mishnah, la crocifissione non viene elencata fra i tipi di esecuzione capitale previsti dalla legge giudaica, tra cui quelli stabiliti sono: abbruciamento, lapidazione, strangolamento e decapitazione (m. Sanh 7, 1)[10]. Analogamente ai greci come Alessandro Magno e i Diadochi[11], i romani facevano ampiamente uso della pena di morte mediante crocifissione, specialmente quando gli schiavi o i non-romani si erano resi colpevoli di atti di violenza che facevano di loro dei *latrones* (predoni, banditi). Questo termine poteva designare non solo dei rapinatori di strada o dei pirati, ma anche dei ribelli, per esempio schiavi che si fossero sollevati contro i loro padroni, o guerriglieri, nelle province che insorgevano violentemente contro la dominazione romana e le truppe straniere che occupavano il loro paese. I cittadini romani e in particolare i membri delle classi elevate normalmente non venivano condannati e giustiziati mediante crocifissione, supplizio che agli occhi dei romani era il più crudele e ripugnante[12]. Vi era, tuttavia, un'eccezione: l'alto tradimento (*perduellio*)[13], il crimine più grave contro lo stato romano tutto.

La terribile punizione della crocifissione veniva adoperata per pacificare le province romane insubordinate. La Giudea del I secolo d.C. può fungere da esempio. Giuseppe Flavio riferisce di crocifissioni di massa in Giudea sotto i prefetti romani Varo (*Guerra* 2, 75), Cumano (*Guerra* 2, 241), e Floro (*Guerra* 2, 306. 308), e sotto Tito durante l'assedio di Gerusalemme (*Guerra* 5, 289. 449-51). Anche ad Alessandria vennero crocifissi ebrei durante la dominazione romana (Filone, *In Flaccum* 2, 84-84).

Il Rotolo del Tempio rivela che la crocifissione veniva praticata dalle autorità giudaiche anche contro il proprio stesso popolo. È necessario analizzare nel dettaglio un importante passo della colonna 64. Si tratta di una sorta di midrash, una spiegazione esegetica di Deuteronomio 21, 22-23, presentato come comandamento originale di Dio a Mosè. Si armonizza col suo contesto,

[10] Vengono dati in ordine di gravità. L'abbruciamento, menzionato per primo, è il più doloroso. D'altro canto, il supplizio della decapitazione, considerato meno brutale, è detto molto vergognoso, specialmente considerato il modo in cui i romani lo eseguivano.

[11] Cfr. M. Hengel, *Crucifixion*, London 1977, pp. 74-75.

[12] Cfr. Cicerone nella sua orazione contro Varo (2, 5, 165), che lo chiama il *crudelissimum taeterrimumque supplicium*, «la (forma) più crudele e ignominiosa (di) pena capitale». Nelle *Sententiae*, un'opera redatta dal giurista romano Lucio Paolo (300 d.C.), i tre *summa supplicia* sono la crocifissione (*supplicium crucis*), il rogo (*crematio*), e la decapitazione (*decollatio*). Cfr. Hengel, *Crucifixion*, London 1977, pp. 8, 33-34, cfr. anche il Capitolo Decimo.

[13] Hengel, *Crucifixion*, cit, pp. 39-45; cfr. Livio 30, 43, 13; Cicerone, *Pro Rabirio*, 9-17, specialmente 16; Lucio Paolo, *Digesta* 48, 19, 38, 1.

dal momento che l'ultima parte del Rotolo del Tempio (coll. 46-67) segue i comandamenti e i decreti di Deuteronomio 14-22. Queste regole vengono usate per salvaguardare la purità della Città Santa e del Popolo di Israele, e l'autore del Rotolo del Tempio vi ha aggiunto le proprie idee circa il vero santuario e i sacrifici che debbono esservi offerti. Il midrash della colonna 64 rinviene un fondamento biblico alla pena di morte mediante crocifissione; secondo i membri del patto di Qumran essa sarebbe già stata prescritta da Dio a Mosè. Inoltre, questo midrash determina quale sia il crimine che dev'essere punito mediante crocifissione, e le modalità colle quali deve aver luogo l'esecuzione. Apprendiamo anche che altri passi di scritti giudaici dell'epoca vanno messi in relazione con la pena di morte mediante crocifissione. Inoltre, il processo di Gesù può venir meglio compreso alla luce di questo testo del Rotolo del Tempio.

Mentre la maggior parte dei comandamenti del Rotolo del Tempio vengono tratti da Deuteronomio 14-22 con solo lievi varianti e cambiamenti, la colonna 64 offre un'interpretazione e rielaborazione di Deuteronomio 21, 22. L'autore di Qumran rivela un interesse particolare per questo passo, e desidera renderlo noto alla propria comunità.

Deuteronomio 21, 22-23 dice:

> «Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, [v. 23] il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità».

L'autore del Rotolo del Tempio non cita questo passo, ma ne fornisce la seguente spiegazione:

> [7] Se un uomo tradisce il suo (= di Dio) popolo e consegna il suo popolo ad una nazione straniera e fa del male al suo popolo [8] lo appenderete all'albero, e morirà. In base alla testimonianza ("bocca") di due testimoni e alla testimonianza ("bocca") di tre testimoni [9] egli sarà messo a morte, e lo appenderanno all'albero. Quando un uomo ha commesso un crimine reo di morte, e si è rifugiato [10] fra i gentili e ha maledetto il suo popolo e i figli di Israele, appenderete anche lui all'albero [11] e morirà. E non lascerai tutta la notte i loro corpi sull'albero, ma dovrai certamente dar loro sepoltura nello stesso giorno, poiché [12] maledetti da (maledicenti) Dio e gli uomini sono coloro che sono appesi all'albero, e tu non devi contaminare la terra che io [13] ti do in eredità...[14].

[14] La traduzione è qui condotta letteralmente sull'inglese dell'A., perché la sua lezione differisce da quella dello Jucci (in MORALDI, *Manoscritti di Qumran*, cit., p. 808, a cui si rimanda però per la bibliografia), in punti che successivamente vengono fatti oggetto di discussione dall'A. Circa maledetti/maledicenti F. García Martínez, traduce: «malditos por Dios», e A. Vivian: «sono maledetti da Dio...». Cfr. *Textos de Qumrán*, Edición y Traducción de F. García Martínez, Trotta, Madrid 1992, p. 227; *Il Rotolo del Tempio*, a cura di A. Vivian, Paideia, Brescia 1990, pp. 127-128 (N.d.C.).

Se confrontiamo questo testo del Rotolo del Tempio con Deuteronomio 21, 22-23, possiamo constatare che all'autore interessano particolarmente quattro punti: deteminare quale sia il crimine da punirsi appendendo il criminale ad un albero, definire questa punizione come punizione mediante crocifissione, chiarire alcuni dettagli dell'esecuzione vera e propria, e far sì che ai corpi dei delinquenti venga data sepoltura il giorno stesso dell'esecuzione. Il punto focale (cfr. righe 11-13) concorda fondamentalmente con Deuteronomio 21, 23; è l'interpretazione di Deuteronomio 21, 22 alle righe 6-10 ad essere particolarmente interessante.

Il crimine che merita la crocifissione
secondo 11QTemple 64, 6-10

Personalmente, ritengo che Deuteronomio 21, 23 abbia permesso all'autore del Rotolo del Tempio di rispondere all'interrogativo circa quale tipo di crimine vada punito con la crocifissione. In Deuteronomio 21, 22-23 non viene fatta alcuna affermazione esplicita circa il crimine, che viene semplicemente chiamato *ḥetĕ' mišpat māwet* («un peccato che meriti la condanna a morte»); questo termine generale viene usato in 11QTemple 64, 9. Ma nel testo di Qumran viene specificato per ben due volte (righe 6-7; 9-10), mentre la forma casistica di Deuteronomio 21, 22-23 è più contenuta. Nel primo caso, per descrivere il crimine sono usati tre verbi: un uomo tradisce «il suo popolo»; consegna il suo popolo ad una nazione straniera; fa del male al suo popolo (righe 6-7). Nel secondo caso, un uomo che ha commesso un crimine reo di morte è possibile si rifugi fra i gentili e maledica «il suo popolo» e i figli di Israele (righe 9-10). In entrambi i casi, la vittima dei crimini commessi è «il suo popolo» (*'ammô*). Il suffisso può riferirsi al malfattore che danneggia il proprio popolo in favore di una nazione straniera, in favore dei gentili. Ritengo, tuttavia, che s'intenda anche «il popolo di Dio», ovvero i santi da lui eletti dalla massa di perdizione dei gentili.

L'alto tradimento viene considerato il crimine più orribile, che merita la punizione crudele e ignominiosa della crocifissione. Secondo l'autore del Rotolo del Tempio, l'alto tradimento commesso contro il popolo di Dio non è soltanto un crimine politico, ma anche un grave peccato. È Dio ad essere offeso; il suo santo Nome è profanato al cospetto dei gentili, quando un israelita consegna «il suo popolo» a una nazione straniera o lo maledice tra i gentili. È possibile che lo strano termine *hāyâ rākîl*, usato in rapporto all'alto tradimento e al «consegnare il suo popolo» (riga 7), abbia un nesso simile, dal momento che il sostantivo *rĕkîlût* significa «pettegolezzo maligno».

Ritengo che i crimini di alto tradimento e di consegnare il popolo di Dio e di maledirlo tra i gentili debbano essere collegati con la e persino fatti derivare

dalla strana ed ambigua frase *qilĕlat 'ĕlōhîm wa'ănāšim* (11QTemple 64.12), in cui *qilĕlat 'ĕlōhîm* denota che coloro che commettono alto tradimento sono maledetti «da Dio e dagli uomini»; essi hanno maledetto Dio e il suo popolo.

In questo modo, la frase *qilĕlat 'ĕlōhîm* divenne il fondamento biblico per il crimine d'alto tradimento: il maledire Dio e il commettere il peccato di bestemmia (Dt 21, 23) potevano esser compiuti maledicendo «il suo popolo» o consegnando Israele ad una nazione straniera.

Nella Torah l'alto tradimento non viene trattato, né è dato reperire l'alto tradimento nell'Antico Testamento. Ma questo crimine doveva essere ben conosciuto, giacché era divenuto un vero problema nel proto-giudaismo e per l'autore del Rotolo del Tempio; questo stato di cose traspare anche da altri testi che citerò in seguito. Nella legislazione romana, la punizione per l'alto tradimento era la crocifissione. L'autore del Rotolo del Tempio scoprì una disposizione simile nella legge di Mosè di Deuteronomio 21, 22-23. Egli fece derivare un'interpretazione religiosa dalle parole *qilĕlat 'ĕlōhîm*. Deuteronomio 21, 23 spiega solamente la necessità di seppellire il giorno stesso dell'esecuzione un criminale che sia stato appeso a un albero; l'autore del Rotolo del Tempio trovò in esse il carattere blasfemo dell'alto tradimento, di «maledire» (*qillel*) Dio e l'umanità. Egli diede un'interpretazione nuova a Deuteronomio 21, 22-23 e la incluse nel Rotolo del Tempio come comandamento dato da Dio a Mosè.

Quest'interpretazione di *qilĕlat 'ĕlōhîm* si trova anche nella Mishnah: «una maledizione di Dio è un impiccato, il che significa (che si direbbe)... egli benedisse (cioè: maledisse) il Nome e e ne risulta che il Nome del Cielo viene profanato»[14bis]. L'ebraico *qilĕlat 'ĕlōhîm*, in effetti, designava la bestemmia; ecco perché un bestemmiatore doveva essere appeso. La morte di Honi (o Onia) (menzionata in Giuseppe Flavio, *Antichità* 14, 22-24) può illustrare quest'interpretazione di Deuteronomio 21, 23. I giudei, che insieme al re arabo Aretas assediarono Aristobulo II a Gerusalemme, imposero al grande intercessore Onia di «lanciare una maledizione» su Aristobulo II e sui sediziosi suoi seguaci (*Antichità* 14, 22). Ma questi si rifiutò di farlo e pregò: «O Dio, Signore dell'universo, poiché quanti stanno ora con me sono il Tuo popolo, e gli assediati sono Tuoi sacerdoti, io Ti supplico, che Tu non voglia ascoltare quelli a danno di questi, né dar compimento a ciò di cui questi Ti pregano contro di quelli» (*Antichità* 14, 23-24). Dopo questa preghiera, egli venne lapidato (e forse appeso a un albero) da giudei «di perduta coscienza», ma Giuseppe Flavio dice anche di come Dio pretese soddisfazione per l'assassinio di Onia (*Antichi-*

[14bis] La traduzione è qui condotta sull'ingl. dell'A. Il Castiglioni, in *Mishnaiot*, cit., Ordine IV, Sanh. VI, 36, p. 141, ha una scelta di termini leggermente differente: «una *profanazione* di Dio è un impiccato...». Benedisse è un "eufemismo antitetico" per maledisse (N.d.C.).

tà 14, 25-28). Questo resoconto giustifica la mia traduzione di *'ammô* con «popolo di Dio» in 11QTemple 64, 7.10; perché Onia nella sua preghiera parla di «Tuo popolo» e «Tuoi sacerdoti» (*Antichità* 14, 24).

L'esecuzione: appendere un uomo all'albero = crocifissione

La punizione per il crimine di bestemmia e alto tradimento è sancita in due disposizioni del Rotolo del Tempio (64, 8b-9a e 10b-11a). In entrambi i casi si tratta di «appendere» il delinquente «all'albero» (*tālâ 'al hā'ēṣ*). Questa frase è presa da Deuteronomio 21, 22: un uomo «che ha commesso un peccato reo di morte morirà e tu lo appenderai all'albero» (*wĕhûmāt wĕtālîtā 'al hā'ēṣ*)[14ter]. Il Rotolo del Tempio fornisce una diversa sequenza dei verbi «appendere» e «morire»: «voi (plur.) lo appenderete all'albero e morirà» (cioè: lo appenderete all'albero «così che muoia», *wtlytmh 'wtw 'l h'ṣ wymt*). Questo cambiamento nell'ordine delle parole è molto importante: Deuteronomio 21, 22-23 potrebbe esser inteso nel modo che troviamo nella Mishnah (m. Sanh 6, 34). Qui vengono sanciti i termini della pena capitale mediante lapidazione, e il problema discusso è se "tutti coloro che sono stati lapidati debbano venir appesi", o se l'essere appesi vada applicato solo ai crimini gravi d'idolatria e bestemmia. Ciò significa che il cadavere d'un uomo messo a morte mediante lapidazione deve essere appeso a un albero; dev'essere esposto pubblicamente, così da costituire un monito per il popolo, mostrandogli le terribili conseguenze del peccato. La sequenza dei verbi «morire» e «appendere» di Deuteronomio 21, 22 è colta e rispettata dai rabbini. Per loro, l'appendere *non* costituisce un tipo di pena capitale. Secondo la Mishnah (m. Shan 6, 34) l'ignominiosa esposizione del cadavere deve aver luogo per breve tempo, e solo in casi estremi.

Nel Rotolo del Tempio, invece, la diversa sequenza: «appendere-morire» sta ad indicare che il delinquente dev'essere appeso vivo sull'albero, e la morte dev'essere l'esito di questa punizione. L'appendere è qui la modalità con cui va eseguita la condanna a morte, e non un ulteriore atto di oltraggio al cadavere del delinquente, come invece i rabbini interpretavano Deuteronomio 21, 22-23. Questo risulta evidente dal ruolo dei testimoni inserito nel testo del Rotolo del Tempio (righe 7-9): «In base alla testimonianza di due testimoni e alla testimonianza di tre testimoni egli sarà messo a morte». Con la loro testimonianza essi faranno sì che il processo si concluda con la condanna a morte (righe 7-8), e ne porteranno anche a termine l'esecuzione: «ed essi (*wĕhēmâ*) lo appenderanno all'albero» (riga 9). In Deuteronomio 21, 22-23

[14ter] La traduzione è qui letterale (N.d.C.).

non vengono menzionati testimoni. L'autore del Rotolo li ha inseriti nel testo concernente l'alto tradimento, rifacendosi a Deuteronomio 17, 6-7 (cfr. 19, 15) «Colui che dovrà morire sarà messo a morte sulla deposizione (letteralmente: "bocca") di due o di tre testimoni; non potrà essere messo a morte sulla deposizione di un solo testimonio. La mano dei testimoni sarà la prima contro di lui per farlo morire; poi la mano di tutto il popolo». Il testo del Rotolo del Tempio dice che «due e tre testimoni» sono necessari per la condanna a «morte tramite l'essere appesi»; cinque testimoni devono concordare nella loro testimonianza e portare a termine l'esecuzione. Il fatto stesso che in questo midrash a Deuteronomio 21, 22-23 vengano introdotti dei testimoni, rivela che questo testo viene interpretato come una sentenza, e l'atto d'appendere sull'albero come l'esecuzione. Il delinquente dev'essere appeso vivo, così che muoia. Questo equivale alla crocifissione, la pena romana per il crimine d'alto tradimento.

In effetti, vi è un altro testo di Qumran che conferma quest'interpretazione del Rotolo del Tempio (64, 6-13) e che può essere considerato prova che nel proto-giudaismo veniva praticata la crocifissione: si tratta del frammento 4QpNah [15]. In questo testo vi è la menzione di un «leoncello furioso» che «appendeva uomini vivi» (*yitleh'ănāšim ḥayyim*, riga 7). Il versetto seguente, frammentario, parla di «un uomo appeso vivo sull'albero» (*tālûy ḥay 'al hā'ēṣ*, riga 8). Di nuovo, abbiamo un chiaro riferimento a Deuteronomio 21, 22-23, ma anche qui, «appendere uomini vivi» sta a significare la crocifissione. Il «leoncello furioso» dev'essere identificato col re asmoneo Alessandro Janneo, che crocifisse ottocento suoi nemici ebrei perché avevano chiamato in loro soccorso, che intervenisse contro il loro tirannico dominatore il re di Siria Demetrio III Eucairo (Giuseppe Flavio, *Guerra* 1, 92-97; *Antichità* 13, 376-81). Mentre Giuseppe Flavio condanna quest'atrocità, l'autore di Qumran pare giustificarla, alla luce di Deuteronomio 21, 22-23; Alessandro ha punito con la crocifissione il crimine d'alto tradimento.

Il brano del Rotolo del Tempio (64, 6-13) è estremamente prezioso per noi perché è un testo legale (halakhico) del proto-giudaismo che tratta della pena di «appendere uomini vivi» [16]. Ciò non significa «impiccarli», perché questo tipo di supplizio non era conosciuto nell'antichità; lo strangolamento, all'epo-

[15] Questo testo venne pubblicato per la prima volta da J.M. ALLEGRO in JBL, 75 (1956), pp. 89 ss. Allegro richiamava l'attenzione su Alessandro Janneo e su GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra*, 1, 92-97; *Antichità* 13, 316-81. Cfr. il Capitolo Decimo del presente volume.

[16] Certo, c'è l'halakhah di m.Sanh 6, 4, che prescrive di appendere un uomo all'albero. Ma abbiamo già visto che questo testo offre un'interpretazione diversa di Deuteronomio 21, 23, in cui ciò che si intende è l'appendere un cadavere, *non* la crocifissione [Cfr. *Mishnaiot*, a cura di V. Castiglioni, cit., Ordine IV, p. 140: «tutti i lapidati venivano poi appiccati» (il loro cadavere), N.d.C.].

ca, veniva eseguito senza forca. È invece alla crocifissione che dobbiamo pensare. I pochi altri testi che si riferiscono a questo argomento sono o brevi note esegetiche[17] o aneddoti[18].

Una storia di streghe Vi è l'incredibile osservazione a proposito del rabbi e *leader* fariseo Simon ben Shetaḥ, che appese ottanta donne (streghe) ad Ascalon (*tālâ šĕmōnîm nāšîm bĕ' ašqĕlôn*)[19]. In un suo importante studio, M. Hengel ha mostrato che in questo testo la verità storica è stata polemicamente mascherata[20]. In realtà, a venir «appesi» (= crocifissi) sotto la regina Alessandra Salome, moglie di Alessandro Janneo e a lui succeduta, furono uomini influenti, avversari politici dei farisei, e non donne che praticavano la stregoneria; è questo l'evento che si cela dietro alla tradizione rabbinica concernente l'esecuzione di massa di Simon ben Shetaḥ. A detta di Giuseppe Flavio, i farisei divennero molto influenti e potenti politicamente dopo la morte di Alessandro Janneo. Persuasero la regina a eliminare coloro che avevano partecipato alla crocifissione degli ottocento avversari di Alessandro Janneo, menzionata da Giuseppe Flavio (*Guerra* 1, 79-80; *Antichità* 13, 380 ss., e in 4QpNah). Con tutta probabilità Simon ben Shetaḥ, famoso antagonista di Alessandro Janneo, e noto per la sua insistenza sulla giustizia[21] fu il principale responsabile di quest'azione di rappresaglia. La potente personalità di Simon ben Shetaḥ, e il suo ruolo nella storia divennero assai presto fonte di storie leggendarie[22]; fa parte di queste la storia sul suo aver appeso all'albero ottanta donne (streghe).

Esagerazioni Voglio sfruttare a fondo l'analisi di Hengel, e mostrare che il modo rabbinico di parlare di quest'evento e il modo in cui la verità storica è stata polemicamente distorta rivelano l'influenza di Deuteronomio 21, 22-23 e

[17] 4QpNah confermata da Giuseppe Flavio (*Guerra* 1, 79-80; *Antichità* 13, 380 ss.); Targum Yerushalmi su Nm 25, 4; Sifre Nm 13 (la punizione degli ebrei che veneravano Baal-Peor).

[18] Cfr. GenR 65, 22 (2, 741-42) sulla morte di rabbi Yose ben Yoezer, che venne crocifisso sotto Antioco Epifane, o la storia in forma di parabola di t.Sanh 19, 7: il fratello gemello d'un re venne crocifisso, e coloro che passavano dicevano: «Sembra che sia crocifisso il re». Questa è blasfemia, bestemmia, cioè «maledire Dio», dal momento che Dio è il re, e l'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, sembra suo fratello gemello. Questa storia sembra illustrare il termine *qilĕlat 'ĕlōhîm* di Dt 21, 23: un uomo crocifisso, un *tālûy*, è un'offesa a Dio. Un'interpretazione analoga di *qilĕlat 'ĕlōhîm* viene data in m.Sanh 6, 7: alla vista d'un uomo crocifisso, Dio dice «*Qalani* (*merošī*)» = «Mi è pesante il mio capo» (per via dell'orribile vista di un'"immagine di Dio" sofferente); [tr. da V. Castiglioni, *Mishnaiot*, cit., Ordine IV, p. 140, che segnala che in luogo di «pesante» c'è nel testo l'eufemismo «leggero», N.d.C.].

[19] m.Shan 6, 5; cfr. Sif Deut 22, 22; y.Hag 2, 2 (77d 28f).

[20] M. Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b.Shetach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg 1984.

[21] *Ibid.*, pp. 37-38.

[22] *Ibid.*, pp. 38 ss.

della sua interpretazione nel Rotolo del Tempio. I rabbi cercarono di giustificare l'azione di Simon ben Shetaḥ con la «necessità dell'ora» (*baššāʿ â šĕrîbâ*), che esigeva una tale, illegale procedura. Questo fa pensare ad una decisione politica piuttosto che una condanna della stregoneria. L'eliminazione di membri eminenti del partito dei sadducei era una necessità politica per i farisei, che dovevano affermare e consolidare la loro *leadership* appena acquisita. Il numero di «ottanta» corrisponde forse alle ottocento vittime di Alessandro Janneo; Hengel avanza anche altre interessanti proposte[23]. Dobbiamo, in ogni caso, fare la tara ad una certa percentuale di esagerazione.

Stregoneria Il motivo della stregoneria (secondo y.Hag 77d e y.Sanh 123d) può essere secondario; Hengel segnala il detto in Abot 2, 8: «Chi ha molte donne ha molti malefici»[24]. A mio parere, il motivo della stregoneria fu introdotto per giustificare il supplizio della crocifissione. La pratica della stregoneria poteva essere condannata come bestemmia, perché il nome segreto di Dio era usato negli incantesimi (cfr. b.Shab 75a)[25]. Pertanto, veniva commesso il crimine di *qilĕlat 'ĕlōhîm* (Dt 21, 23), che doveva esser punito colla crocifissione. D'altro canto, Simon ben Shetaḥ fu elogiato per aver ripristinato l'autorità della legge. I grandi maestri della legge erano esaltati per il loro aver autorità sulle forze soprannaturali, come i demòni. Il rabbi carismatico Ḥanina ben Dosa impartiva ordini ad Agrat bat Machlat, la principessa dei demòni (b.Pes 112/b113a). Appendere delle streghe, di conseguenza, significava trionfare sul mondo dei demòni in nome della Torah.

Ascalon Da un punto di vista storico, è assai dubbio che la città di Ascalon sia stata teatro d'un processo condotto da autorità giudaiche del I secolo a.C. Ascalon non era stata conquistata dal potente condottiero Alessandro Janneo. Rimase una città ellenistica, una città dei gentili, protetta dai Tolomei e fortemente anti-giudaica; ebbe una sua propria giurisdizione persino durante il governo romano della Palestina[26]. Secondo Hengel, fu Gerusalemme e non Ascalon il luogo dell'esecuzione di massa avvenuta sotto Simon ben Shetaḥ[27]. Come spiegare, allora, l'introduzione di questa città gentile nella tradizione di Simon ben Shetaḥ? Ho proposto altrove un gioco di parole tra *'ašqĕlôn* e *'îš qālôn* («uomo di vergogna»)[28]. Hengel ha avuto un'idea simile, richiamandosi

[23] *Ibid.*, pp. 44-45.
[24] Cfr. *Pirqê Abôth. Pagine di Morale Ebraica,* Traduzione dall'ebraico, introduzione e commento di Y. Colombo, Carabba, Lanciano 1931, p. 36 (N.d.C.).
[25] Hengel, *op. cit.*, pp. 22-23.
[26] *Ibid.*, pp. 41ss.
[27] *Ibid.*, p. 55.
[28] Cfr. O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, in ANRW II, 25, 1 (1982), p. 609.

al passo 1QpHab 11, 12, in cui è menzionato il Sacerdote Empio «la cui vergogna è diventata più grande della gloria»[29]. Queste soluzioni, comunque, non esauriscono ciò che può essere ulteriormente appreso da Deuteronomio 21, 22-23. La strana frase *qilĕlat 'ĕlōhîm* potrebbe essere all'origine della scelta di questa città gentile: *'ašqĕlôn* ha visto la crocifissione degli «uomini» (*'îš*) che hanno «maledetto» (*qillēl*) Dio e il «suo popolo». Se seguiamo il testo del Rotolo del Tempio (col. 64) essi hanno fatto questo «fra i gentili» tra i quali erano fuggiti dopo aver commesso un peccato reo di morte (righe 9-10). È possibile, tuttavia, che vi sia una qualche verità storica nel nome Ascalon. Hengel è senz'altro nel giusto a ipotizzare che le vittime di Simon ben Shetaḥ fossero sadducei ed ex membri del Sinedrio sotto Alessandro Janneo. Insieme al re in carica, essi erano stati responsabili per la condanna alla crocifissione con la quale i farisei rivoltosi erano stati puniti per aver commesso crimini d'alto tradimento e bestemmia. Ma dopo la morte del loro protettore, alcuni sadducei fuggirono forse nella città gentile di Ascalon per trovarvi scampo, dal momento che avevano commesso un «peccato reo di morte». Ma non vi erano sufficienti ragioni, per i cittadini di Ascalon, per difendere quei giudei che erano stati consiglieri del re Janneo; di conseguenza, essi vennero consegnati a Simon ben Shetaḥ. In ogni caso, i sadducei di certo vennero presi di sorpresa dall'improvviso cambiamento verificatosi dopo la morte di Alessandro Janneo, e non furono in grado di premunirsi contro la vendetta dei farisei vittoriosi. La loro incapacità fu forse una delle ragioni per cui nel testo vengono chiamati «donne»; Hengel richiama l'attenzione su testi come Geremia 50, 36-37; 51, 30 e Naum 3, 12, che parlano di «uomini che divengono donne» nell'ora della crisi imprevista[30].

Abbiamo così due importanti fonti del proto-giudaismo che provano che Deuteronomio 21, 22-23 era consapevolmente usato e interpretato nel I secolo a.C. in relazione al supplizio della crocifissione: *1)* 11QTemple 64, 6-13 e, insieme ad esso, il frammento 4QpNah; e *2)* la tradizione rabbinica di Simon ben Shetaḥ e delle ottanta donne. Esse provengono da gruppi differenti e da differenti periodi di tempo, ed entrambi sono in qualche modo enigmatici e distorti dalla polemica. Ma alludono a fatti storici, e sono legati l'uno all'altro da una reazione di causa-effetto: il secondo è un atto di vendetta per il primo. In entrambe le fonti il passo di Deuteronomio 21, 22-23 è interpretato come crocifissione. Tutto questo è importante per il Nuovo Testamento e per il processo di Gesù.

[29] HENGEL, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b.Shetach und die achtzig Hexen von Askalon*, cit., p. 43.

[30] *Ibid.*, p. 49. Questo può aver causato la "metamorfosi tendenziosa" dell'avvenimento storico.

Che la crocifissione nel giudaismo del I secolo a.C. potesse esser considerata un comandamento di Dio e un supplizio legale per crimini d'alto tradimento e bestemmia è importante per riconsiderare il processo di Gesù. Non si può più sostenere che il fatto della crocifissione di Gesù escluda la partecipazione dei giudei al suo processo e alla sua morte; i romani non erano gli unici a far uso di questa pena capitale. Certo dobbiamo ribadire che fu il prefetto romano Ponzio Pilato a condannare Gesù alla crocifissione, e che furono i soldati romani a eseguire la condanna. I giudei non avevano lo *ius gladii*, sotto l'amministrazione romana; era riservato al prefetto (*Guerra* 2, 117; *Antichità* 18, 2; Gv 18, 31; 19, 10)[31]. Nelle provincie, tuttavia, i tribunali locali erano mantenuti intatti, e spesso cooperavano col prefetto romano. Di conseguenza, nel processo di Gesù è possibile che il Sinedrio di Gerusalemme abbia formato una sorta di *consilium iudicum* che condusse le indagini sul caso (*cognitio*) e preparò l'accusa (*accusatio*) per la corte di giustizia del prefetto. Ecco perché l'interrogatorio notturno di Gesù, condotto da una commissione del Sinedrio presieduta dal sommo sacerdote (Mc 14, 53-65) e l'udienza mattutina del Sinedrio (Mc 15, 1) non debbono essere considerati creazioni della comunità cristiana prive di fondamento storico; questi eventi concordano con quella che era la situazione legale d'una provincia romana dell'epoca[32].

Il Sinedrio Il Sinedrio di Gerusalemme all'epoca di Gesù era ritenuto responsabile del mantenimento della legge e dell'ordine nella Giudea. Era presieduto dal sommo sacerdote, che seguiva i princípi dell'interpretazione sadducea della legge. Per quanto riguarda la crocifissione, è possibile che i sadducei fossero fondamentalmente d'accordo con 11QTemple 64, 6-13, cioè con l'opinione secondo la quale la crocifissione andava considerata un supplizio legale. Nel processo di Gesù ciò è confermato da Gv 19, 7, dove i giudei dichiarano a Pilato «Noi abbiamo una legge e secondo questa legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio» (cfr. Gv 18, 31). Si alludeva probabilmente a Deuteronomio 21, 22, nell'interpretazione dei sadducei, cioè come già veniva interpretato in 11QTemple 6, 6-13. Ciò significa che Gesù doveva morire «appeso vivo sull'albero», dal momento che il suo falso proclamarsi il Figlio di Dio

[31] Cfr. il mio *Probleme des Prozesses Jesu*, p. 641. Per un'opinione diversa, cfr., tra gli altri, M. LIETZMANN, *Bemerkungen zum Prozess Jesu*. ZNW, 30 (1931), pp. 211-15; 31 (1932), pp. 78-84; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961.

[32] Cfr. A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963; S.A. FUSCO, *Il dramma del Golgota nei suoi aspetti processuali*, Bari 1972, la cui trattazione è basata soprattutto sulla Cirenaica (7-6 a.C.) e sui *Consilia*, che erano composti di membri romani e greci in egual numero (pp. 9-10).

era contemporaneamente bestemmia ed alto tradimento. Quando, nel processo, Gesù aveva confessato d'essere il «Figlio di Dio» e il «Figlio dell'Uomo», aveva proferito «una bestemmia» (Mc 14, 62-64). Dio aveva promesso a Davide che avrebbe protetto suo figlio (2 Sam 7, 12-15). Inoltre, un uomo non può farsi Figlio di Dio e Messia, perché sarà solo Dio a far questo (2 Sam 7, 12-14; Sal 2, 7; 110, 1)[33]. Un falso messia e Figlio di Dio è colpevole di commettere alto tradimento. Questo diviene evidente dalle parole che Caifa pronunzia su Gesù: «Se lo lasciamo fare così, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e distruggeranno il nostro luogo santo e la nostra nazione» (Gv 11, 48). Un falso messia poteva causare una rivolta, e infine «consegnare il suo popolo» ai gentili (11QTemple 64, 7). Questa è la ragione per cui Caifa disse «(voi) non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera» (Gv 11, 50). In questo modo, il tribunale giudaico pervenne alla conclusione che Gesù «era reo di morte» (*hayyab mîtâ*; *mithayyab bĕnapšô*; cfr. Mc 14, 64b); egli aveva commesso «un peccato reo di morte» (*ḥetĕ' mišpat māwet*; cfr. Dt 21, 22). Per questo peccato la pena di morte doveva essere la crocifissione[34]. Il tribunale giudaico non aveva autorità per eseguire la condanna a morte, ma poteva attendersi la condanna «morte per crocifissione» (*ibis ad crucem*) dal prefetto romano, se Gesù fosse consegnato a lui (Mc 15, 1). Questa prospettiva probabilmente spiega perché alcuni giudei chiesero a Pilato di crocifiggere il loro falso re (Mc 15, 13).

Golgota Troviamo anche, nei Vangeli, un'interpretazione passiva del termine *qilĕlat 'ĕlōhîm*: l'uomo appeso sull'albero è «maledetto da Dio e dagli uomini» (*mĕqôlĕlê 'ĕlōhîm wa'ănāšîm*). Questo ci conduce sulla collina del Golgota. Marco riferisce che i passanti, i capi dei sacerdoti e gli scribi deridevano Gesù crocifisso per aver affermato d'essere il Figlio di Dio e d'esser in grado di distruggere e riedificare il Tempio (Mc 15, 29-32). Per l'evangelista, questo era un atto di bestemmia e di maledizione, proprio come nel Rotolo del Tempio è bestemmia maledire il popolo di Dio (11QTemple 64, 10); il Messia è il re di Israele e il Figlio di Dio (Mc 15, 39). Io penso, comunque,

[33] L'accusa di bestemmia nel processo di Gesù è molto strana, se non poniamo in relazione la rivendicazione di messianicità a Dt 21, 22-23 e al termine *qilĕlat 'ĕlōhîm*. Un falso Figlio di Dio ha maledetto Dio e disonorato il suo santo nome. Il sommo sacerdote dice ai propri colleghi: «Avete udito la bestemmia» (Mc 14, 63). Per i membri del tribunale che devono decidere in merito alla blasfemia, è molto importante aver udito l'espressione, perché è segno che sono stati testimoni del misfatto (m.Sanh 7, 6). Dopo aver udito la bestemmia, essi non hanno più bisogno «di testimoni» (Mc 14, 63). Il gesto rituale di stracciarsi le vesti all'udire una bestemmia (Mc 14, 63) è prescritto in m.Sanh 7, 5.

[34] Anche secondo m.Sanh 6, 4, il peccato di bestemmia dev'essere punito appendendo il bestemmiatore all'albero, ma solo *dopo* che è stato ucciso tramite lapidazione. Lo stesso in caso di idolatria; la bestemmia e l'idolatria sono interpretate come *qilĕlat 'ĕlōhîm*.

che le autorità giudaiche al Golgota, ripetendo le accuse del processo, cercassero piuttosto di spingere Gesù a confessare i peccati e a ritrattare pubblicamente la sua affermazione d'essere il Figlio di Dio. Secondo la Mishnah (m. Sahn 6, 2), la confessione, unita alla supplica che Dio consideri il supplizio come espiazione per il peccato commesso, dà al criminale la possibilità d'entrare a far parte del mondo che verrà (m.Sahn 10, 1). In Luca 23, 40-42, uno dei due «ladroni» crocifissi insieme a Gesù (vv. 32-33), confessa la sua colpa e chiede a Gesù di ricordarsi di lui nel suo regno. Gesù promette di farlo entrare nel paradiso (v. 43), cioè nella vita eterna. Agli occhi degli evangelisti, Gesù non aveva da confessare nessun peccato; era il giusto che aveva giustificato il suo popolo (Is 53, 11) persino nell'ora della sua morte. Invece di fare una confessione, Gesù consegna il proprio spirito nelle mani del Padre celeste (Lc 23, 46).

La cròcifissione negli scritti paolini Anche l'apostolo Paolo collegava la croce di Cristo a Deuteronomio 21, 22-23. In Galati 3, 13, egli citava: «Maledetto chi pende dal legno». Più che qualsiasi altro passo della Scrittura, è possibile sia stato Deuteronomio 21, 22-23 a convincere Paolo della necessità di perseguitare i cristiani. La fede in un Messia crocifisso era una pericolosa superstizione; era addirittura bestemmia. Ma la convinzione d'aver esperito il Signore risorto e glorificato sulla via di Damasco, diede a Paolo una nuova comprensione di Gesù e della sua croce. Da allora in poi, Paolo non considerò più Cristo «secondo la carne» (2 Cor 5, 16), cioè, in base a un'ottica giudaica.

Alla luce dell'esperienza avuta a Damasco, Paolo considera Gesù Figlio di Dio malgrado la sua crocifissione. Questo comportava che Deuteronomio 21, 22-23 doveva esser interpretato in una maniera nuova, soteriologica. Paolo non abolì semplicemente quel passo; non ne negò la validità. Addivenne alla conclusione che Cristo aveva sofferto per i peccatori e adempiuto la profezia del Servo del Signore in Isaia 53: «egli si è caricato delle nostre infermità (= peccati)» (Is 53, 4). Così, secondo Paolo, Cristo aveva redento i peccatori dalla maledizione della Legge divenendo il *taluy*, l'uomo maledetto da Dio in favore dei peccatori, così che in lui potesse estendersi anche ai gentili la benedizione di Abramo (Gal 3, 14): «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5, 21; Is 53, 10-11; Dt 21, 22-23).

Ritengo che Paolo intese in un modo nuovo Isaia 53, 5. Il passo dice che il Servo «è stato trafitto (*mĕḥōlāl*) a causa delle nostre trasgressioni» [34bis]. Paolo

[34bis] La tr. segue qui la versione de *La Sacra Bibbia, Nuova Riveduta*, Società Biblica di Ginevra, 1994 (N.d.C.).

interpretò forse *mĕqôlal*, cioè «maledetto» a causa delle nostre trasgressioni. Questa interpretazione spiegherebbe «la maledizione» = *mĕqôlal* di Gal 3, 13, e concorderebbe con *mĕqôlal* di 11QTemple 64, 12. Inoltre, il Targum (*TargJon* di Is 53, 5) non rende *mĕḥōlāl* con «trafitto», ma parla della «profanazione» del Tempio.

Il seppellimento del corpo

La tesi principale di Deuteronomio 21, 22-23 è il comandamento del versetto 23b di seppellire il corpo di un criminale che sia stato appeso «lo stesso giorno»: egli non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero; altrimenti la terra che Dio darà in eredità ad Israele sarà contaminata. In 11QTemple 64 questo comandamento viene ripetuto senza alcun commento (vv. 11-13). Per l'autore del Rotolo del Tempio, quindi, il seppellimento del criminale non costituisce un problema; per lui la questione importante e controversa era la pena di appendere un uomo all'albero e il crimine che meritava questa punizione.

A differenza del Rotolo del Tempio, l'impatto di Deuteronomio 21, 22-23 si palesa nella storia della Passione dei Vangeli. I Vangeli pongono in particolare risalto il fatto che il corpo di Gesù crocifisso venne deposto e seppellito immediatamente dopo la sua morte, cioè «lo stesso giorno». Giuseppe d'Arimatea aveva chiesto a Pilato il «corpo di Gesù» (Mc 15, 43), lo aveva calato dalla croce e deposto «in un sepolcro scavato nella roccia» (v. 46). Secondo il Vangelo di Giovanni, i giudei insistevano sulla rigorosa obbedienza al comandamento di Deuteronomio 21, 23b. Essi volevano che «i corpi non rimanessero in croce» (cfr. 11QTemple 64, 11), perché era il giorno della Preparazione per il grande Shabbat (Gv 19, 31), cioè il primo giorno della Pasqua ebraica. Giuseppe d'Arimatea, allora, «prese il corpo di Gesù» (v. 38), insieme a Nicodemo egli lo unse, lo avvolse in bende di lino, e lo depose nel sepolcro nel giardino che si trovava «nel luogo in cui era stato crocifisso» (v. 41).

Il quarto evangelista vuole rassicurare che tutto venne fatto secondo Deuteronomio 21, 23b. Per lui, comunque, Gesù era «il re dei Giudei» (19, 19-22), che quindi fu posto in un sepolcro nuovo (v. 41). dopo esser stato unto con gran dovizia d'olî aromatici (vv. 39-40). Giovanni vuol mostrare che Gesù fu sepolto in modo regale. Inoltre, il cadavere di Gesù non contaminò il paese (Dt 21, 23b), fu anzi palesemente l'opposto. Quando uno dei soldati «trafisse» il corpo di Gesù con la lancia «subito ne uscì sangue ed acqua» (19, 34), i simboli della salvezza sacramentale. Per Giovanni si compiva in tal modo Isaia 53, 5: «Egli è stato trafitto a causa delle nostre trasgressioni».

Il vero Tempio secondo i testi di Qumran e secondo l'insegnamento di Gesù

Il Tempio in 11QTemple e il Santuario di Dio alla fine dei tempi

Il Rotolo del Tempio asserisce d'essere una sorta di *Tritonomium*, una legge data da Dio a Mosè[35]. Il Tempio che questo documento prescrive avrebbe dovuto essere costruito dal popolo di Israele sul monte Sion. Confrontato con questo santuario ideale, il Tempio di Salomone e il Secondo Tempio non hanno le misure, i cortili e gli edifici corretti; inoltre, le festività di Israele non vengono celebrate nei tempi stabiliti, e nelle modalità secondo le quali Dio le aveva realmente prescritte. Il progetto e il programma del Rotolo del Tempio non erano pensati per essere realizzati alla fine dei tempi e nella terra nuova, com'è, per esempio, per il programma di Ezechiele 40-48. Questo è chiaramente indicato dal Rotolo del Tempio (11QTemple 29, 7-10), in cui viene promesso un santuario che sarà Dio stesso a edificare per Israele alla fine dei tempi. Questo testo inizia con la classica formula del patto: «Ed essi saranno un popolo per me e io sarò (Dio) per loro per sempre (cfr. Ez 36, 28). E io dimorerò con loro per sempre in eterno»[35bis]. La presenza perpetua e l'intima comunione di Dio con un Israele rinnovato sono preconizzate; Dio dimorerà (*šākantî*) col loro per sempre. Questo dimorare di Dio è garantito da un nuovo santuario; «Santificherò (*'ăqaddēšâ*) il mio santuario con la mia gloria, (il Tempio) su cui farò dimorare la mia gloria (11QTemple)[36] [9], fino al giorno della (nuova) Creazione (o: "Benedizione"), quando io stesso (*'ānî*) edificherò il mio santuario e [10] lo renderò stabile per me tutti i giorni a venire, secondo il patto che ho stretto con Giacobbe a Bethel». È questo l'unico passo del Rotolo del Tempio in cui Dio parla del futuro escatologico[37]. Ciò viene fatto con termini e concetti che non è dato rinvenire negli altri testi di Qumran a noi noti. In questi

[35] Sotto questo profilo può essere paragonata a Libro dei Giubilei che sostiene di essere una rivelazione fatta dall'angelo di Dio (Michele) a Mosè.

[35bis] La traduzione è qui condotta letteralmente sull'inglese dell'A., perché la sua lezione differisce da quella dello Jucci (in Moraldi, *Manoscritti di Qumran*, cit., p. 795: «...*e darò loro una dimora* per sempre in eterno»), in punti che successivamente vengono fatti oggetto di discussione dall'A. (N.d.C.).

[36] La traduzione è qui condotta letteralmente sull'inglese dell'A., perché la sua lezione differisce da quella dello Jucci (N.d.C.). La terminologia di questa promessa ricorda molto Gv 1, 14: *šākan* = *skēnōō* («dimorare, abitare»), *kābôd* = *doxa* («gloria»).

[37] Questo è indicato dalla struttura della promessa, che è la stessa dell'oracolo di Gn 49, 10, largamente usato durante il periodo del Secondo Tempio e nel Nuovo Testamento. Lo stato presente dev'essere mantenuto sino all'epoca della nuova era (messianica), che inaugurerà un nuovo ordine, un nuovo regno, un nuovo sacerdozio, e così via.

ultimi non leggiamo nulla a proposito di un patto stretto con Giacobbe a Bethel, o a proposito della santificazione di un santuario con la gloria di Dio e l'«edificazione» di un santuario nuovo nel «giorno della Creazione»[38]. I testi di Qumran parlano piuttosto della «fine dei giorni» (*'aḥărît hayyāmîm*), che funge da artificio ermeneutico per riferire al futuro passi della Scrittura. È dato invece rinvenire la promessa del nuovo Tempio nell'Apocalisse delle Settimane di 1 Enoch, e specialmente nel Libro dei Giubilei, che mette in particolare rilievo, ed elabora ulteriormente, la rivelazione di Dio a Giacobbe avvenuta a Bethel[39]. Ma solo nel Rotolo del Tempio si rinviene che il patto finale sarà il compimento d'un patto stretto con Giacobbe a Bethel. E solo qui Dio dichiara che sarà lui stesso a «edificare» un santuario, come uno dei più importanti simboli del suo patto con Israele.

Ma possediamo alcuni testi dalle grotte I e IV, in cui Dio appare come edificatore tanto d'una città santa esistente al presente (1QH 6), quanto d'un santuario per i suoi eletti nell'era messianica (4QFlor). La città fortificata edificata e resa stabile da Dio è simbolo della comunità di Qumran, che resisterà alla potenza degli inferi (lo *Sheol*) e alla distruzione alla fine dei tempi (1QH 6, 25-29).

Come sarà il nuovo Tempio, costruito da Dio per l'era messianica «nel giorno della Benedizione (o: Creazione)»? Yadin pensava a un vero santuario a Gerusalemme, con un culto sacrificale, come prescritto nella legge di Mosè. Di

[38] Il testo, danneggiato, può essere letto o come *yôm habbĕrākâ* (così nell'ed. ebraica di Yadin del Rotolo del Tempio), o come *yôm habbĕrî'yâ*, proposto in YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London 1985, p. 113. Yadin mostrava che il Tempio di 11QTemple ha alcune somiglianze con quello di Ezechiele 40-48, ma presenta anche delle notevoli differenze. Lo stesso vale per la descrizione del Tempio di Salomone dato da Giuseppe Flavio (*Antichità* 8, 61ss), secondo la quale esso contiene tre cortili quadrati concentrici come il Tempio di 11QTemple (*ibid*., pp. 167-69).

[39] Il santuario di Dio sarà edificato per tutta l'eternità, giacché «il Dio eccelso sia il loro Dio e stia sempre con loro» [Jub 25, 21 cfr. 27, 27, *Apocrifi* a cura di P. Sacchi, cit., vol. 1, p. 331, N.d.C.]. Questo significa che Dio stesso non solo la sua gloria, con il suo popolo; cfr. Genesi 28, 16: «Il Signore è in questo luogo». A Giacobbe fu proibito di edificare un santuario a Bethel (Jub 32, 22), ovviamente perché il luogo per un tale santuario era Gerusalemme. Ma Giacobbe aveva eretto una stele a Bethel, circondata da un muro, e aveva santificato questo luogo per sé e per i propri figli in eterno (Jub 32, 16-17 cfr. Gn 35, 13). Per questo gli venne dato il nuovo nome, «Israele» (Jub 32, 16-17 cfr. 25, 21), che per l'autore del Libro dei Giubilei già deve aver indicato l'«uomo che vede Dio». Perché secondo il Libro dei Giubilei 32, 20, Giacobbe «vide» sinché Dio ascese al cielo (cfr. FILONE, *De Confusione Linguarum* 146). Secondo Sapienza 10, 10, la Sapienza era «apparsa» a Giacobbe a Bethel, gli aveva «mostrato» il regno di Dio, e gli aveva dato la conoscenza delle cose sante (o «gli angeli» = i santi). Cfr. S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1980, p. 222. Come in Gn 31, 13 (LXX: «Io sono il Dio che ti apparve») l'«apparizione» di Dio a Giacobbe è un'altra spiegazione del nome «Israele»: egli fu l'uomo al quale Dio «appare» (*yērā'ēh*). Nel Libro dei Giubilei non viene menzionato alcun patto con Giacobbe.

conseguenza, sarà il sangue degli animali a espiare nel nuovo eone, come previsto dal programma del culto specificato nel Rotolo del Tempio. Yadin riteneva che gli esseni fossero così fedeli alla Torah da non poter concepire un tempo in cui le leggi sacrificali della Torah sarebbero state invalidate, un tempo, cioè, in cui il santuario sarebbe stato senza sacrifici animali. Riteneva che questa sua tesi fosse confermata dal Rotolo della guerra (1QM), che prescrive le regole della guerra escatologica fra le potenze della luce e quelle delle tenebre. A quel momento, i sacerdoti, assistiti dai leviti, compiranno il servizio liturgico in ventisei gruppi, e offriranno olocausti e sacrifici cruenti per espiare per tutta la comunità (1QM 2, 2-5)[40].

In tal modo, il culto presente della comunità di Qumran, caratterizzato da un culto spirituale di preghiere e obbedienza ai comandamenti della legge, dev'essere inteso come un culto provvisorio, interinale[40bis], a cui la setta è costretta dall'atteggiamento critico che nutre verso il sacerdozio a Gerusalemme e dal suo essersi ritirata in esilio nel deserto. Se seguiamo Yadin, gli esuli di Qumran e i loro seguaci nelle città della Palestina avrebbero sempre nutrito la speranza che un giorno sarebbero stati in grado di partecipare pienamente ad un culto sacrificale a Gerusalemme, in cui un sommo sacerdote legittimo e un sacerdozio rispettoso della legge avrebbero compiuto un servizio liturgico d'espiazione efficace per Israele.

Il culto spirituale a Qumran

Mi domando, comunque, se per gli esseni di Qumran un simile Tempio sacrificale con gran spargimento di sangue fosse davvero il modo ideale di adorare Dio, tanto nel tempo presente che nel futuro escatologico. La Regola della comunità e gli scritti ad essa allegati (1QSa, 1QSb), gli Inni di ringraziamento e un midrash frammentario su 2 Samuele 7 (4QFlor), tutti danno l'impressione che l'interpretazione spirituale del Tempio e del suo culto a Qumran non fosse un mero fatto interinale che sarebbe finito nell'era messianica. Piuttosto, essi avrebbero preparato la via per il vero culto nel futuro, per la piena realizzazione della comunione dei santi in cielo e in terra in una comunione di culto alla fine dei tempi. Di certo Dio avrebbe determinato nel futuro un completo cambiamento, in particolare riguardo alle pratiche di pietà. Nell'era messianica vi sarebbero state nuove regole, che sarebbero venute da nuove prese di coscienza e dalla piena rivelazione di giustizia e verità (1QS 9, 10-11). Ma si pensava anche che qualche continuità ci sarebbe stata. Il patto rappresentato dalla

[40] YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, cit., p. 235.

[40bis] A. SCHWEITZER parlò di «etica interinale» a proposito del Sermone sul monte in *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu*, 1901; 1956³ (N.d.C.).

comunità di Qumran è il patto eterno, il «nuovo patto nella terra di Damasco» (CD 8, 21). La sua struttura fondamentale, che includeva i gruppi dei sacerdoti e laici, ci si attendeva rimanesse intatta, e fosse anzi rafforzata dai due messia di Aronne e di Israele.

I sacerdoti membri della comunità di Qumran esercitavano un ruolo importante nella vita di questa gente. Ma la loro funzione era spirituale: insegnare, benedire, ed esercitare la funzione di chi presiede, ai pasti e nelle assemblee. Le regole sacerdotali per la purità del servizio nel Tempio vennero estese ai membri laici della comunità di Qumran. A mio parere questo fenomeno fu dovuto all'attesa di un'imminente venuta di Dio; si doveva preparare una via nel deserto per Dio (1QS 8, 13-14; cfr. Is 40, 3). La manifestazione della gloria di Dio e la sua venuta sarebbero state simili alla teofania sul Sinai (CD 20, 26). Di conseguenza la preparazione al secondo avvento di Dio doveva essere orientata al modello di Israele al Sinai.

Lo «stare in attesa di Israele» [standing of Israel] in Esodo 19 servì come modello di vita della comunità di Qumran, e giustificò il loro proposito di applicare le regole della purità sacerdotale anche ai membri laici della comunità. Tutti dovevano esser purificati e santi come i sacerdoti che servivano al cospetto di Dio. L'organizzazione di Israele al Sinai – la divisione in anziani (Es 19, 7; cfr. 1QS 6, 8), sacerdoti e laici (Es 19, 21-22) in gruppi di dieci, cinquanta e cento (Es 18, 21); il vivere in accampamento (Es 19, 2); e la necessaria purità rituale e astinenza dai rapporti sessuali (Es 19, 14-15) – fu seguíto a Qumran e adottato come ordine permanente della vita della comunità in attesa della seconda venuta di Dio. Pertanto, l'ideale di divenire un regno di sacerdoti e una nazione santa (Es 19, 6) fu ciò che a Qumran si cercò di perseguire.

Le celebri parole di Esodo 19, 8 debbono essere considerate all'origine dell'autodefinizione *yaḥad* («comunità, unione»). In quel passo Israele «insieme» (*yaḥdāw*) fece la seguente promessa: «Quanto il Signore dice, noi lo faremo!»[40ter]. Tutti coloro che si univano alla *yaḥad* di Qumran, ed entravano nel patto dovevano ratificare mediante giuramento l'obbligo di «convertirsi alla legge di Mosè secondo tutto ciò che egli ha prescritto, con tutto il cuore e con tutta l'anima» (1QS 5, 8-9); dovevano vivere e benedire «insieme» (*yaḥad;* 1QS 6, 2-3).

L'enfasi posta sull'eseguire la legge integralmente, in tutte le sue prescrizioni, e la definizione dei futuri membri come «i generosi verso la sua volontà, i volontari» (*mitnaddĕbîm, niddābîm*), è possibile sia stata suggerita dalla pronta volontà mostrata da Israele: «a fare tutto ciò che il Signore dice» (Es 19, 8). Significativo, comunque, nella pericope del Sinai in Esodo 19-20, è che non

[40ter] La traduzione di Es 19, 8, e, più oltre, di 1QS 8, 6. 10, è condotta letteralmente sull'inglese dell'A. (N.d.C.).

vengono menzionati né sacrifici né espiazioni per mezzo del sangue. Lo stesso per la promessa del nuovo patto e del nuovo Israele in Geremia 31, 31-34 e in Ezechiele 36, 27ss. La purificazione di Israele con l'acqua e lo spirito (Ezechiele 36, 25ss) è ciò che gli abitanti di Qumran s'attendevano da Dio nel futuro (1QS 4, 20-22). Nel presente lo spirito era già considerato la potenza più efficace nell'espiare i peccati (1QS 3, 6-9). Gli abitanti di Qumran offrivano se stessi come una sorta di sacrificio vivente a Dio; coloro che sono «generosi verso la sua volontà» debbono portare tutto il loro sapere, il loro lavoro e i loro beni nella *yaḥad* di Dio (1QS 1, 11-12).

Filone lodava la spiritualizzazione del culto presso gli esseni. La loro pietà esemplare non si esprimeva nella pratica di sacrificare animali, ma nel rendere sante le proprie menti (*Quod omnis probus liber sit* 75). Questo culto spirituale fungeva da ponte tra presente e futuro. Secondo la benedizione del sommo sacerdote (1QSb 4, 20ss), questo sommo rappresentante della comunità servirà Dio come un «Angelo della Presenza» nella dimora santa per la gloria di Dio, «determinando la sorte con angeli della presenza». Il culto spirituale praticato nel presente del santuario vivente di Qumran adombrava già le cose che sarebbero venute. Un culto officiato insieme agli angeli non poteva far uso di sacrifici animali.

La dimora spirituale della comunità di Qumran

La comunità dei santi di Qumran, che offrivano tutta la loro esistenza come una sorta di sacrificio a Dio, cercava di adempiere la funzione del Tempio di Gerusalemme, compiendo «l'espiazione per la terra» (1QS 8, 6.10). Essi ritenevano che Dio avrebbe accettato la loro obbedienza alla legge e le loro preghiere più dell'incenso e del grasso dei sacrifici (1QS 9, 3-6). Perciò la comunità considerava se stessa come una «casa santa per Israele e convegno del Santo dei Santi per Aronne» (1QS 8, 5-6). Questa casa santa e questo santuario vivente era escatologicamente significativa. Non poteva essere né distrutta né vacillare ed esser scossa nella ventura catastrofe del giudizio; le sue mura e le sue fondamenta non «saranno mosse dal loro posto» (1QS 8, 7-8). E Dio era lodato come edificatore d'una città il cui fondamento è posto sulla roccia che non potrà essere inghiottita dalle porte degli inferi (1QH 6, 24-29). In tal modo si riteneva che il famoso oracolo di Isaia 28, 16-17 si fosse adempiuto nella comunità di Qumran.

Il testo frammentario di 4QFlorilegium sembra promettere un santuario spirituale per l'era messianica. In esso viene citato l'oracolo di 2 Samuele 7, annunciato dal profeta Natan al re Davide, unito ad altri passi biblici, e riferito alla fine dei tempi. Dio fonderà un santuario (cfr. Es 15, 17-18 citato alla riga 3) nel quale nessun straniero, Ammonita o Moabita, entrerà (cfr. Dt 23, 3

citato alla riga 4); vi saranno in esso solo santi[41]. Questo santuario non verrà mai devastato, a differenza del primo Tempio, che cadde a causa dei peccati di Israele (riga 5)[42]. Dio ha comandato che «gli fosse edificato un santuario di uomini (*miqdaš 'ādām*), affinché essi gli offrissero le parole della legge come incenso al suo cospetto» (riga 5). Il termine *miqdaš 'ādām* è di difficile interpretazione. Si riferisce a un santuario che Dio ha comandato che gli fosse edificato da mani umane? O è forse un «santuario (fatto) di esseri umani (uomini)», che Dio promise di edificare egli stesso? Solitamente viene scelta la prima traduzione, ma ritengo sia preferibile la seconda[43]. Questa promessa è preceduta da un'esegesi di 2 Samuele 7, 10 («Fisserò un luogo a Israele mio popolo e ve lo pianterò perché abiti in casa sua e non sia più agitato e gli iniqui non lo opprimano come in passato») e dalla citazione di Esodo 15, 17-18 («santuario che le tue mani, Signore hanno fondato»). Ritengo che questo santuario sarà una casa spirituale e un Tempio vivente in cui le opere della legge saranno offerte come incenso (righe 6-7).

La natura escatologica e spirituale di questo santuario risulta ulteriormente evidente dai seguenti fatti: *1)* Nella seconda metà di 4QFlorilegium l'autore cita parti di 2 Samuele 7, 12-14 (righe 10-13), e ne fa l'esegesi riferendole alla venuta del Messia, progenie di Davide e salvatore di Israele. Per questa ragione, non andiamo di sicuro errati nel supporre che anche la parte precedente del documento tratti del futuro messianico. Il santuario promesso qui si riferisce non alla presente comunità di Qumran, ma al futuro. *2)* Il Messia sacerdote, cioè il compagno del Messia davidico – è chiamato «interprete della Legge» (*dôrēš hattôrâ*, riga 11). La sua funzione è appropriata al culto spirituale nel «santuario d'uomo», in cui le «opere della legge» sono offerte come incenso. A mo' di corollario, il culto degli angeli ha luogo in preghiere di lode e intercessione con incenso. Una tale interpretazione della legge è meno appropriata per un sommo sacerdote in un vero tempio. *3)* Anche i nemici di Israele ven-

[41] Riga 4: *qĕdôšê šem* («santi de[il] nome»). La lezione *qĕdôšay šam* («i miei santi sono qui») sembra migliore, ma nel contesto si parla di Dio solo alla terza persona.

[42] Cfr. anche TargJon a Is 53, 5; SifDeut 61 (ed. Friedmann, p. 87b a Dt 12, 2).

[43] Qui e di seguito la traduzione segue alla lettera l'inglese dell'A. laddove si discosta dalla traduzione del Moraldi; il MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, cit., concordando a questo proposito con Y. Yadin, traduce 4QFlor = 4Q174 1, 6: «Egli disse che gli fosse edificato un santuario (tra) gli uomini, affinché ci fosse chi in esso facesse salire qual profumo dei sacrifici, in suo onore, al suo cospetto, le opere della legge». Nella nota relativa, Moraldi segnala altre possibili traduzioni di *miqdaš 'ādām*, «(alla lett. 'un santuario d'uomo' o 'umano')... Può significare: un santuario terrestre-umano, in opposizione al santuario celeste...; o un santuario fatto da mano d'uomo... in opposizione a quello costruito da Dio...; ma non è escluso che si possa intendere (con A. Dupont-Sommer) "un santuario di uomini" cioè un santuario spirituale fatto di uomini: è il pensiero di san Paolo (Ef 2, 19-22) e di san Pietro (1 Pt 2, 4-5)»; Moraldi segnala su *miqdaš 'ādām* l'articolo di D. FLUSSER, *Two Notes* ... in IEJ, 9 (1959), pp. 99-104 (N.d.C.).

gono spiritualizzati. Non vengono più identificati con nazioni straniere come i Filistei, i Babilonesi o i Romani. L'autore li descrive come i figli di Belial che cercano di sedurre il vero popolo di Dio e di farlo cadere, perché le loro anime vengano ghermite da Belial (righe 7-9). Al presente è Belial ad avere l'impero del mondo (1QS 1, 18). Egli ha accalappiato i sacerdoti di Gerusalemme con tre reti (CD 4, 12-18); per questa ragione il culto del Tempio non è più in grado di espiare per la terra. *4)* I «santi del nome» (riga 4) può riferirsi agli angeli o all'assemblea santa che ha comunione con gli angeli. L'«assemblea di Israele alla fine dei giorni» (1QSa 1, 1) avrà nella propria assemblea angeli santi; per questa ragione chi è colpito da difetti fisici non può entrare in seno alla sua assemblea (1QSa 2, 5-9).

Gli elementi di cui sopra ci conducono a porci la seguente domanda: il nuovo santuario, promesso da Dio in 11QTemple 29, 7-10), prenderà davvero il posto del Tempio di Gerusalemme e ne esprimerà il culto sacrificale? Questo passo non fa alcun esplicito riferimento al culto, e l'allusione al patto con Giacobbe a Bethel non fornisce alcun indizio. Ma l'analogia e la continuità col programma del Tempio fornito nel Rotolo del Tempio può giustificare quest'ipotesi. Se quest'ipotesi si rivelasse esatta, allora nei manoscritti di Qumran e negli pseudoepigrafi si paleserebbero due diversi punti di vista per quanto riguarda il Tempio e il sacrificio: *1)* Un Tempio reale con sacrifici animali ed espiazione mediante il sangue. Questo punto di vista emerge nel Rotolo della guerra, nel Rotolo del Tempio, nel Libro dei Giubilei e nei Testamenti dei Dodici Patriarchi. *2)* Un tempio vivo con un culto spirituale, rinvenibile in testi qumranici come 1QS (unitamente a 1QSa e 1QSb), 1QH, CD e 4QFlorilegium. Il lungo esilio a Qumran e l'opposizione di Qumran al sacerdozio di Gerusalemme condusse a una spiritualizzazione del Tempio di Dio e del culto. Questa tendenza venne rafforzata dagli sforzi di connettere il culto terreno con quello celeste, che incrementò un'ulteriore attesa dell'era messianica e della piena comunione con gli angeli. Se l'efficacia del culto del Tempio di Gerusalemme dipendeva così fortemente dalla purità e integrità dei sacerdoti che vi officiavano, allora un tempio vivo edificato da Dio era da preferirsi in quanto più efficace mezzo di espiazione. Tra i santi di Qumran lo «stare in attesa [standing] di Israele sul Monte Sinai», quell'atteggiamento di Israele, e non il culto sacrificale di Israele nel Tempio di Gerusalemme, divenne il modello d'una autentica esistenza escatologica.

Gesù e il culto nel Tempio

Il punto di vista di Gesù circa il Tempio di Gerusalemme era diverso da quello della comunità di Qumran. A Gesù non interessavano le misure corrette dei cortili del Tempio, ed egli non si lamentò mai dell'impurità rituale dei

sacerdoti, perché, nella prospettiva del regno che viene, la purità del cuore era quella decisiva (Mc 7, 21). Per questo motivo, l'espiazione per la terra d'Israele non era, per lui, altrettanto importante quanto lo era il perdono di Dio per il popolo di Israele, il perdonare l'altro essere umano, proprio fratello, e la pace tra gli uomini (Mt 5, 9; cfr. Lc 2, 14). La riconciliazione tra esseri umani, tra fratelli, deve precedere qualsiasi offerta intesa a riconciliare l'umanità con Dio (Mt 5, 23). Per Gesù, il Tempio di Gerusalemme era inteso in primo luogo come casa di preghiera (Mc 11, 17). In una parabola sulla preghiera (Lc 18, 9-15), Gesù narra di due uomini che salgono al Tempio a pregare: un fariseo e un pubblicano (Lc 18, 10). Il pubblicano «tornò a casa sua giustificato», non per aver offerto un sacrificio, ma per la sua preghiera di sincero pentimento (Lc 18, 13-14). Questa preghiera riecheggia il Salmo 51, 19: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio; un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi». Gesù affermava che Dio non desidera sacrifici, ma misericordia (Mt 9, 13; 12, 7), cioè un cuore pietoso e pieno di pentimento: «Ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione» (Lc 15, 7. 10). Il Tempio non doveva soltanto radunare e servire Israele, ma unire tutte le genti in preghiera (Mc 11, 17). È per questo motivo che Gesù purificò il Tempio cacciando i venditori e i cambiavalute fuori dall'atrio dei gentili (Mc 11, 15ss).

Gesù offriva perdono indipendentemente dal culto al Tempio (Mc 2, 5; Lc 7, 47). Il suo predecessore, Giovanni Battista, aveva predicato un battesimo per il perdono dei peccati (Mc 1, 4), che non richiedeva sacrifici, ma «frutti degni di conversione» (Mt 3, 8). Questi frutti possono essere avvicinati alle «opere della legge» offerte nel santuario di Qumran (4QFlor, righe 6-7). Il perdono che Gesù accordava si fondava sull'autorità del Figlio dell'Uomo (Mc 2, 10; cfr. Dn 7, 13), inviato da Dio a suo nome (Mc 2, 7-11; cfr. Sal 103, 3)[44]. In modo indiretto, Gesù allude anche alle profezie circa il nuovo patto, l'alleanza nuova, usando il loro linguaggio circa il donare e perdonare di Dio. Il perdono dei peccati (Ger 31, 34), e il dono di un cuore nuovo e d'uno spirito nuovo (Ez 36, 26), non un culto sacrificale offerto in un tempio, saranno le caratteristiche peculiari della nuova alleanza (Mc 14, 24; cfr. anche il precedente Capitolo Primo).

Come già per la comunità di Qumran lo «stare in attesa [standing] di Israele sul Monte Sinai», fu importante per Gesù come modello di esistenza escatologica. Matteo, perlomeno, comprese in tal modo Gesù. Il Sermone sul monte, in cui viene proclamata la legge della nuova alleanza, è strutturato su Esodo 19. Questa dipendenza si fa evidente nel preludio al Sermone (Mt 5, 1-20), il cui precedente è da rinvenirsi appunto in Esodo 19, 1-8.

[44] Cfr. il mio articolo *Jesus Lieblingspsalm: Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu*, in «Theologische Beiträge», 15 (1984), pp. 253-69.

Le critiche che Gesù mosse al Tempio di Gerusalemme erano indipendenti e diverse da quelle sollevate dalla comunità di Qumran. Ma egli si avvicinò alla visione di Qumran d'un santuario spirituale. La sua promessa di edificare un «tempio () non fatto da mani d'uomo» (Mc 14, 58) – di edificare, cioè, la sua «chiesa» (Mt 16, 18) – presuppone alcuni dei passi della Scrittura che venivano usati a Qumran. Il Messia, comunque, sarà il Signore del Tempio. Questo detto di Gesù sul Tempio è assai ben attestato (Mc 14, 58 e paralleli; 15, 29 e paralleli; cfr. Gv 2, 19; At 6, 14; Mt 16, 18).

Nel processo di Gesù, esso servì da testimonianza della sua presunzione messianica. Dal momento che i testimoni non erano riusciti a riferire correttamente l'affermazione, il sommo sacerdote rivolse a Gesù la domanda decisiva: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?» (Mc 14, 61). Dietro a questa domanda vi è in filigrana l'oracolo di Natan; come in 4Florilegium esso è riferito al figlio messianico di Davide (cfr. Mc 12, 35-37; Rm 1, 3-4). Questo nesso spiega le implicazioni messianiche del detto di Gesù sul Tempio. Il figlio promesso a Davide da Natan edificherà una casa per Dio (2 Sam 7, 13). Questo è il «tempio () non fatto da mani d'uomo» promesso da Gesù. Sarà un «santuario d'uomo», come il Tempio che le mani di Dio edificheranno (4Florilegium 1). Gesù poté chiamarlo la sua «chiesa» (Mt 16, 18). Ecco perché poté confermare la confessione di Pietro «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente!»), coll'annuncio che su di lui avrebbe edificato la sua «chiesa» (Mt 16, 17-18).

Questa chiesa, il nuovo tempio non fatto da mani d'uomo, consta di persone che vogliono ritornare al Signore. Questo è rivelato dal lasso di tempo di tre giorni, che con tutta probabilità allude a Osea 6, 2: chi tra il popolo di Israele si pente e ritorna al Signore sarà «fatto rialzare» da Dio «il terzo giorno». Matteo 16, 18 deriva da Isaia 28, 16; Dio porrà un fondamento saldo e una pietra scelta, angolare, preziosa sul Monte Sion. Abbiamo notato più sopra che si pensava che questo oracolo si fosse realizzato nella comunità di Qumran, che è una «città fortificata», edificata su una roccia, e una «casa santa per Israele e () per Aronne» (1QH 6, 25-29; 1QS 8, 5-8). Questa fondazione di Dio e i suoi membri si contrappongono a coloro che hanno concluso un'alleanza con la morte, e si sono fatti della menzogna un rifugio – essi verranno spazzati via (Is 28, 15-19). Ma la fondazione di Dio non vacillerà durante la catastrofe finale (1QH 6, 29), resterà intatta dalle «porte della morte» (*šaʿărê māwet* 1QH 6, 24; cfr. 3, 17-18).

Ritengo che anche Gesù avesse in mente Isaia 28, 16 quando annunciò un tempio e una chiesa sulla roccia, contro i quali le porte degli inferi non prevarranno (Matteo 16, 18; cfr. Isaia 28, 15). Ma per Gesù la seconda parte di Isaia 28, 16 era altrettanto importante: «chi crede non vacillerà» (*yāḥîš* = non cederà all'assalto del male).

La fede è elemento della forza e stabilità della salda fondazione di Dio a cui è rivolta. In una successiva parola rivolta a Pietro, Gesù fa nuovamente allusione a questo passo di Isaia: «Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli» (Lc 22, 31-32). Anche qui Pietro è pensato come la roccia del santuario vivente di Dio (Is 28, 16a). Egli comunque dovrà affrontare i pesanti attacchi di Satana e degli inferi (Is 28, 15). Gesù, agendo da intercessore, porrà le sue mani sulla roccia; chiederà che la fede di Pietro «non venga meno» (Is 28, 16b).

Isaia 28, 16 diverrà poi un'importante testimonianza della Scrittura per il ruolo fondamentale di Gesù rispetto alla chiesa. Si riterrà che egli ne è il fondamento (1 Cor 3, 11; Rm 9, 33; 10, 11; 1 Pt 2, 6. 8; Mt 21, 42), la preziosa pietra angolare posta da Dio in Sion. Come suggerisce la Lettera agli Ebrei, la visione cristiana della Gerusalemme celeste e città di Dio, meta ultima del pellegrinaggio cristiano, rifugio e approdo ultimo, è uno sviluppo di Isaia 28, 16 (cfr. Eb 11, 10; 12, 22; 13, 14), e anche l'atteggiamento di speranza e fede verso di essa. Ritengo che la famosa «definizione» di fede di Eb 11, 1 si rifaccia ad Isaia 28, 16.

La morte espiatrice di Gesù

Secondo la Lettera agli Ebrei, Gesù era il sommo sacerdote senza macchia alla fine dei tempi. Non aveva bisogno di offrire sacrifici ogni giorno per i propri peccati e per quelli del suo popolo; «egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso» (7, 27). Il messaggio dell'autore della Lettera agli Ebrei è riflesso in detti di Gesù come quelli di Marco 10, 45 e 14, 24; il Figlio dell'Uomo dà la propria vita «in riscatto per molti»[45].

Per questo motivo ai discepoli fu promesso (Gv 1, 51) che avrebbero visto «il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'Uomo». Il Figlio dell'Uomo, il Logos incarnato, è il vero luogo di espiazione e perciò il «Beth-El» dell'era messianica e della nuova alleanza. Egli è il Verbo divino che è venuto ad abitare in mezzo all'umanità; per suo mezzo la gloria di Dio si è manifestata (Gv 1, 14; cfr. 11QTemple 29, 7-10). Il suo corpo è il tempio, distrutto dagli uomini, ma fatto risorgere il terzo giorno (Gv 2, 19-21). Dando la sua vita, Gesù toglieva il peccato del mondo (Gv 1, 29), e tramite la sua morte e risurrezione il culto in spirito e verità veniva reso possibile (4, 23-24)[46].

[45] S. Kim, *The Son of Man as the Son of God*, Tübingen 1983, pp. 38-66.

[46] Cfr. il mio articolo *To Worship God in Spirit and in Truth*, in *Standing Before God: Festschrift for John Oesterreicher*, New York 1981, pp. 53-71.

Una bibliografia di libri e articoli scritti su problemi particolari concernenti il Rotolo del Tempio, e un'ottima rassegna delle varie opinioni è quella fornita da L.H. Schiffman in BA. 48 (1985), pp. 122-26.

Capitolo Terzo

APPARTENENZA AL POPOLO DEL PATTO A QUMRAN E NELL'INSEGNAMENTO DI GESÙ

Howard C. Kee

L'analisi della condizione di membro, della condizione di appartenenza ad una comunità, nell'ambito dei vari gruppi giudaici e cristiani all'inizio dell'era volgare può trarre vantaggio dall'uso di categorie e metodi analitici propri delle scienze sociali. Tali metodi fanno sì che chi interpreta i dati sia sensibilizzato a ravvisare aspetti che altrimenti avrebbero potuto passare inosservati. L'attenzione a tali dimensioni dei dati si rivela importante per un'analisi comparativa delle due comunità implicite nei manoscritti del Mar Morto e negli strati più antichi della tradizione dei Vangeli. Sette di questi metodi analitici[1] sono: *1)* i confini: definiscono e delimitano la partecipazione alla comunità; *2)* lo *status* e il ruolo: il modello secondo cui viene esercitata la conduzione della comunità, e i ranghi secondo i quali si struttura l'appartenenza alla comunità; *3)* l'autorità: i criteri in base ai quali vengono prese le decisioni; *4)* il rituale: gli atti formali collegiali e individuali tramite i quali si consegue o rafforza la partecipazione della comunità; *5)* le funzioni del gruppo: i mezzi per mantenere l'identità e l'integrità dell'appartenenza alla comunità; *6)* l'universo simbolico: le interpretazioni e supposizioni esplicite ed implicite riguardo al mondo e riguardo a quale sia, in esso, il posto della comunità; *7)* le modalità di comunicazione a livello letterario: come la comunità veicola e interpreta, per i propri membri e per gli altri, la propria auto-comprensione collettiva.

L'analisi delle pagine che seguono fornirà una serie di paragoni tra Gesù e la comunità di Qumran, facendo riferimento ai dati di ognuna delle suddette categorie.

[1] Queste categorie furono sviluppate in un seminario sponsorizzato dal National Endowment for the Humanities, che tenni all'Università di Boston nel 1986. Sono esposte in maniera più approfondita nel mio testo *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis 1989, pp. 65-69.

La comunità di Qumran è definita dalla risposta alla re-interpretazione del patto di Dio con il suo popolo, come esposta dal cosiddetto Maestro di Giustizia. Questo suo titolo risulterebbe meglio reso da una parafrasi: colui il cui insegnamento è giusto. Nel suo insegnamento c'è sì sollecitudine per la «rettitudine» intesa come purità di vita, ma ciò che caratterizza il suo messaggio è l'interpretazione e applicazione corretta, giusta, di contro all'interpretazione e applicazione non corretta, non giusta, della tradizione del patto. Coloro che convengono sul fatto che egli possiede la giusta percezione di quelle che sono le intenzioni di Dio per il suo popolo sono coloro che si sono riuniti a formare questa nuova comunità. I requisiti non sono l'identità etnica di essere geneticamente parte di Israele o la partecipazione al culto del Tempio, ma, come esposto dalla Regola della comunità, l'impegnarsi dinnanzi a tutta la comunità alla totale obbedienza alla legge di Mosè come interpretata dal Maestro di Giustizia e dai sacerdoti che ora custodiscono e salvaguardano le tradizioni del patto. È necessario mantenere una rigorosa separazione da tutti i non-membri. Questi ultimi non possono immergersi nelle acque rituali, né condividere i pasti comunitari della comunità; le loro dottrine e il loro sistema di giustizia, il loro cibo e le loro bevande vanno rigorosamente evitati. I membri debbono obbedire ai «figli di Aronne», quei sacerdoti che i membri ritenevano in possesso dell'autentica interpretazione delle Scritture e della tradizione, ognuno dei quali è incaricato di esercitare il controllo su di un gruppo di dieci membri. Quando i figli dei membri raggiungono «l'età per passare tra i recensiti»[2], debbono impegnarsi con il giuramento del patto. Il medesimo giuramento pubblico viene richiesto agli adulti che in qualsiasi momento manifestino il desiderio di entrare a far parte della comunità.

Considereremo più avanti le funzioni atte a mantenere la condizione di membro, e le pene inflitte per la violazione delle regole. Ma essenziale è notare quali fossero le categorie di persone che erano automaticamente escluse dalla partecipazione alla vita della comunità. Nel Documento di Damasco (CD 15) si afferma che «Le persone stupide, sciocche, folli, dementi, cieche e storpie, zoppe, sorde, minorenni non entreranno in seno all'assemblea, poiché gli angeli santi stanno in mezzo ad essa». Il Rotolo del Tempio afferma che solo puri israeliti maschi possono entrare nei cortili del Tempio; al Tempio rinnovato della fine dei tempi, non debbono avere accesso né i ciechi, né le donne, né i bambini di età inferiore ai vent'anni, né i proseliti prima della quarta generazione (11QTemple 38-40). Le perso-

[2] CD 15. La Regola dell'assemblea (1QSa) indica che l'età era vent'anni.

ne che rientrano in queste categorie non debbono esser fatte entrare a far parte del popolo del patto di Dio. In realtà, la possibilità di far parte della comunità è predeterminata. Vi sono soltanto due tipi di esseri umani, coloro che sono sotto l'impero del principe delle luci, e coloro che sono sotto l'impero dell'angelo della tenebra (1QS 3). Per questi ultimi non c'è speranza di redenzione. I primi invece rivelano il loro destino predeterminato sottomettendosi ai figli di Sadoc, che li guideranno alla vera obbedienza al patto (CD 5).

Come a Qumran, anche nel cristianesimo primitivo la figura cruciale della definizione dell'assemblea del patto è una persona, che re-interpreta le tradizioni di Israele e afferma d'essere un agente di rinnovamento inviato da Dio. Difficile immaginare un contrasto con i requisiti per l'ammissione dettati dal Maestro di Giustizia, requisiti di purità separatista, che risulti più scioccante dell'auto-descrizione che Gesù fa di se stesso in risposta a coloro che vengono a interrogarlo da parte di Giovanni Battista, e gli domandano se sia davvero lui Colui che viene a rinnovare il popolo di Dio: «un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori» (Lc 7, 34). Posta com'è nel contesto della realizzazione delle speranze profetiche circa l'avvento dell'inviato di Dio che fonderà il regno (Lc 7, 26-27), e connessa all'implicita auto-identificazione di Gesù come Figlio dell'Uomo, ciò che riscontriamo in lui è una radicale apertura riguardo alla potenziale partecipazione al popolo di Dio. Il contrasto si fa ancora maggiore se ricordiamo ciò che Gesù mandò a riferire a Giovanni circa il suo ruolo: «i ciechi riacquistano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella» (Lc 7, 22). Gesù è qui colui che realizza le promesse escatologiche di rinnovamento formulate dai profeti[3], piuttosto che colui che esclude dall'aver parte al nuovo eone coloro che sono fisicamente menomati. Allo stesso modo, Gesù viene descritto da Marco come uno che ha contatti fisici con dei morti (Mc 5, 1-20. 21-43), dei lebbrosi (Mc 1, 40-45), dei gentili (Mc 7, 24-30), e che si intrattiene a tavola con dei traditori dell'integrità giudaica quali i pubblicani – giungendo poi al punto di ammetterne uno nell'intima cerchia dei suoi seguaci (Mc 2, 13-17). I suoi inviti ad aver parte alla vita del popolo di Dio è rivolto a coloro che versano in stato di bisogno, dal punto di vista fisico, morale, sociale, non a coloro che hanno conseguito, e cercano di preservare, la purità rituale e legale: «Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori». I potenziali individui che partecipano a queste due comunità – Qumran e il movimento di Gesù – sono molto diversi, anche se entrambi si fondano sulle tradizioni di Israele, le tradizioni della Scrittura e del patto.

[3] Il detto di Gesù è un insieme di elementi tratti da Isaia 29, 18-19; 35, 5-6; e 61, 1.

Il principale criterio d'autorità nei manoscritti del Mar Morto è la Scrittura (cfr. il Capitolo Primo del presente volume), sebbene vi siano anche importanti fattori aggiuntivi introdotti nell'esporre i fini e la struttura di questa comunità. Questa combinazione di elementi è chiaramente e sinteticamente esposta in 1QS 5. Chiunque entri nel patto «con giuramento obbligatorio s'impegna sulla sua vita a convertirsi alla legge di Mosè, secondo tutto ciò che egli ha prescritto, con tutto il cuore e con tutta l'anima, in base a tutto quanto di essa è stato rivelato ai figli di Sadoc, i sacerdoti, che osservano il patto e indagano il suo beneplacito, e in base alla maggioranza degli uomini del loro patto, che sono concordemente generosi verso la sua verità camminando nel suo beneplacito». Lo stesso concetto è esposto già prima nello stesso documento (1QS 3), laddove ognuno di coloro che si convertono alla comunità viene ammaestrato a camminare «in modo perfetto in tutte le vie di Dio come ha ordinato nel tempo stabilito delle sue testimonianze, senza distogliersene a destra o a sinistra e senza trasgredire neppure una di tutte le sue parole...». Ciò che è in gioco non è solo la legge, ma la sua interpretazione nel tempo presente, tempo di transizione, in cui Dio ha rivelato il proprio intendimento al Maestro di Giustizia, e in cui il divino progetto sta per compiersi.

Nella dettagliata spiegazione delle responsabilità e del destino della comunità si fa anche ampiamente ricorso ai profeti, sia esplicitamente citati che con evidenti allusioni. Il ritiro della comunità nel Deserto della Giudea è visto come il realizzarsi di Isaia 40 (1QS 8). La defezione del grosso di Israele dalla via di Dio viene vista come in armonia con i profeti (CD 1; cfr. Is 30, 10. 13). La visione del trono di Dio in 4Q405 è ovviamente costruita sul modello della visione di Ezechiele del carro-trono del Signore in Ezechiele 1. È significativo che particolare spicco abbiano tra i documenti di Qumran i commenti che mostrano la diretta attinenza di questi antichi testi alle circostanze presenti e alle aspettative del nuovo popolo del patto. Essi comprendono commenti o ampliamenti del Genesi, di Isaia, Osea, Michea, Abacuc e dei Salmi.

Oltre al discernimento dell'autentico significato delle Scritture, che la comunità riteneva Dio avesse concesso al Maestro, vi sono nella biblioteca della comunità documenti che somigliano molto alla Scrittura, per quanto riguarda tanto la forma che il contenuto, ma che vennero prodotti dal Maestro o da coloro che gli succedettero alla guida del gruppo (si veda il Capitolo Quinto del presente volume). Questi comprendono saggi e resoconti di visioni, che mettono in rilievo o ampliano temi della Scrittura. Vi è soprattutto la prolissa collazione degli Inni di ringraziamento, che riecheggiano lo stile dei Salmi biblici, ma veicolano le speranze, i timori e le aspettative della comunità, mentre Dio porta a compimento il suo progetto per mezzo di loro e per loro. È questa combinazione di Scrittura, interpretazioni della Scrittura, e scritti ulteriori che

forniscono lumi sul significato vero e proprio della Scrittura per questo gruppo a costituire il fondamento del processo decisorio e della giustificazione delle rivendicazioni della comunità, riguardo a chi siano i suoi membri e a cosa Dio abbia rivelato tramite il Maestro di Giustizia e stia ora realizzando, malgrado l'incomprensione e l'ostilità dei capi ufficiali di Israele.

Da un punto di vista formale, vi sono molte somiglianze tra l'autorità delle Scritture nella comunità del Mar Morto e l'autorità delle Scritture negli strati più antichi della tradizione dei Vangeli. In tutto il Vangelo di Marco, i dettagli circa ciò che Gesù compie, circa chi egli sia e circa cosa Dio stia realizzando per suo mezzo, sono messi in relazione con le Scritture, o sotto forma di citazioni esplicite, o attraverso chiare allusioni. Ciò risulta evidente sin dalla confermazione di Giovanni Battista (Mc 1, 2) e di Gesù (Mc 1, 3) nei loro rispettivi ruoli, passando poi dalla spiegazione di Gesù circa il Figlio dell'Uomo che sarebbe risuscitato dai morti in Marco 9, 9-11, sino a giungere al suo grido a Dio dalla croce (Mc 15, 34) con le parole del Salmo 22. Vi sono importanti analogie con eventi della Scrittura, come per esempio il detto Q circa il segno di Giona e circa la regina del sud che venne dalle estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone (Lc 11, 29-32), e le due storie della moltiplicazione miracolosa dei pani e dei pesci in Marco 6, 30-44 e 8, 1-10, che entrambi si rifanno al racconto di Esodo 16 a proposito della manna fornita da Dio al popolo del patto nel deserto. Come a Qumran, il significato delle Scritture non viene considerato automaticamente evidente, ma richiede una speciale interpretazione per i membri del gruppo. Così è per il racconto di Marco a proposito di Gesù che spiega il significato delle proprie parabole ai propri discepoli (4, 10-12. 33-34), e per il detto Q che afferma che Dio ha rivelato la verità «ai piccoli» che compongono la comunità, ma ha nascosto la verità a coloro che sostengono d'essere sapienti e dotti (Lc 10, 21-22). Pertanto, l'autorità della Scrittura è basilare, ma la sua interpretazione viene anche considerata un dono divino che Gesù fa ai membri della comunità cristiana.

L'autorità di Gesù come inviato di Dio e interprete della sua volontà è asserito in tre diversi modi negli strati più antichi della tradizione evangelica. Al momento del battesimo e sul monte della trasfigurazione una voce dal cielo proclama Gesù Figlio di Dio (Mc 1, 9-11. 9, 7). Come nei manoscritti del Mar Morto, la visione delle figure celesti e la trasformazione dell'aspetto di Gesù si rifà alla tradizione profetica che nel giudaismo divenne poi nota come esperienza mistica della Merkabah[4]. Poi vi è la testimonianza dei demòni che

[4] Tratto di questo nel mio saggio *The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision?*, in *Understanding the Sacred Text*, Valley Forge Penn. 1972, pp. 135-52. [Sulla bi-millenaria vicenda della mistica della Merkabah cfr. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurigo 1957, tr. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965 e Einaudi, Torino 1993; ID., *Kabbalah*, Keter Publishing House, Gerusalemme 1974, tr. it. *La Cabala*, Edi-

Gesù – a cui essi si rivolgono come Figlio del Dio Altissimo – è il loro dominatore (Mc 5, 7; Lc 8, 28). Altrove in Marco viene notato che i demòni riconoscono Gesù come strumento di Dio (1, 34; 3, 11). Il terzo filo conduttore di tradizione che concerne l'origine del potere di Gesù riferisce che egli asserì esplicitamente che gli era stata conferita autorità da Dio: d'essere il profeta di Dio (Mc 6, 4); d'essere capace di scacciare i demòni «con il dito di Dio» (Lc 11, 20), e infine di essere il Messia, il Figlio di Dio benedetto (Mc 14, 62). Queste asserzioni, ovviamente, travalicano quelle fatte da o in favore del Maestro di Giustizia, i cui ruoli erano in primo luogo quello di *leader* della comunità e interprete del progetto di Dio per la comunità. È il colmo dell'ironia che le richieste fatte a Gesù perché compia segni al fine di dimostrare pubblicamente i suoi legami con il divino vengano da lui respinte (Mc 8, 11-13; Lc 11, 29-32). Tuttavia, Gesù è descritto nell'atto di asserire che nell'ultimo giorno vi sarà la confermazione della sua speciale relazione con Dio: «Vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo»[5].

Status e ruolo nella comunità

Nel materiale del Mar Morto, l'autorità del Maestro di Giustizia è trasmessa al consiglio che guida la vita della comunità. Secondo il Documento di Damasco (CD 1), Dio fece sorgere il Maestro di Giustizia 390 anni dopo l'esilio, per restaurare Israele dal suo periodo di disobbedienza. Ciò sarebbe stato con-

zioni Mediterranee, Roma 1982, e la copiosa bibliografia di entrambe; inoltre, l'Introduzione e le note bibliografiche di G. Busi al recente *Mistica Ebraica*, Einaudi, Torino 1995. La mistica della Merkabah o *Ma'aseh Merkavah* (Opera del carro), secondo il nome dato dalla Mishnah al capitolo 1 di Ezechiele, è il complesso di speculazioni, omelie e visioni in cui ci si immerge nella contemplazione dell'apparizione di Dio sul suo carro-trono, la Merkabah, appunto, di cui parla Ez 1, e le cui esperienze era assolutamente sconsigliato approcciare prima d'aver acquisito approfondita conoscenza della aggadah e della halakah, nonché discutere con non-iniziati (m.Meg 4, 10: «Non si legge lo squarcio profetico in cui si descrive il maestoso carro di Dio»; m.Hag 2, 3: «Non è permesso di spiegare... l'apparizione del carro divino davanti a una sola persona, a meno che sia sufficientemente colta e capace di comprendere da sé», cfr. *Mishnaiot*, Traduzione italiana e note illustrative di Vittorio Castiglioni, 3 voll., Sabbadini, Roma 1962/5722, 1965/5725, Ordine II, pp. 276, 295). Di conseguenza, il materiale letterario antico sul soggetto è molto scarso, e grande importanza, ai fini dello studio delle origini del misticismo ebraico, assumono testi come la Liturgia Angelica di Qumran (4QShirShabb), su cui cfr. il Capitolo Dodicesimo del presente volume. Interessanti, sulla meditazione della Merkabah presso i circoli chassidici, le osservazioni e la bibliografia di Daniela Leoni in *I Maestri del Chassidismo*, a cura di D. Leoni, Città Nuova, Roma 1993 (N.d.C.)].

[5] Il tentativo di R. Bultmann di classificare questi detti sul futuro del Figlio-dell'-Uomo come riferimenti che Gesù avrebbe fatto a qualche figura futura altra da sé è più ingegnoso che persuasivo. Qualsiasi sia l'origine di questi detti, la tradizione evangelica antica attribuiva a Gesù l'attesa d'una confermazione da parte di Dio.

seguito tramite un resto fedele, a cui Dio aveva rivelato i suoi propositi. La maggior parte di Israele continuerà a disobbedire alla legge, ma il Maestro di Giustizia – tramite i sacerdoti e i leviti che hanno abbandonato i loro ruoli presso il Tempio di Gerusalemme e le sue istituzioni – ripristinerà i veri figli di Sadoc, eletto di Israele. Il Documento di Damasco si basa sulla simbologia e sul linguaggio delle istruzioni date da YHWH a Mosè a Beer (Nm 21, 18): il pozzo che essi debbono scavare è la legge; il bastone è l'interprete della legge, e i nobili del popolo sono il resto fedele (CD 6). Vi è una gerarchia ben definita: il Maestro è il venerato fondatore e principale interprete della legge e del volere di Dio per il suo popolo. Gli subentra il saggio o ispettore, che deve avere tra i trenta e i cinquant'anni d'età, e le cui responsabilità sono dettagliate in 1QS 9. Egli deve badare che si obbedisca alla volontà di Dio, che la conoscenza rivelata venga impartita e che tutti siano istruiti nei misteri, che i membri della comunità vengano vagliati, e che la verità venga preservata da quelli di fuori, dai profani. Nell'assemblea, i sacerdoti, che dovranno avere da trenta a sessant'anni d'età, sono coloro che detengono la massima autorità, con dieci membri assegnati ad ogni sacerdote. Questi «figli di Aronne» detengono il comando in fatto di giudizio e di beni. Essi costituiscono l'esempio per gli altri membri. All'interno del Consiglio della Comunità vi dev'essere un gruppo composto di dodici uomini e tre sacerdoti; la sua responsabilità è di conoscere a fondo la legge, custodire la fede, scontare l'iniquità, e camminare secondo la misura della verità (1QS 8).

Secondo la Regola dell'assemblea, per divenire membro del gruppo, si doveva aver ricevuto per almeno dieci anni una formazione riguardo agli statuti della legge e alle disposizioni del patto. All'età di vent'anni era consentita l'ammissione, sebbene andassero portati a termine doveri familiari e relazioni sessuali «non si accosterà a una donna per conoscerla, per giacere da maschio, se non quando egli avrà compiuto i venti anni». All'età di venticinque anni, il novizio poteva prendere il proprio posto nei ranghi inferiori dell'assemblea, e compiere il servizio a favore dell'assemblea. A trenta poteva esser promosso a prender parte alle decisioni della comunità, «arbitrare una lite e un giudizio», e trovare il proprio posto tra i ranghi dei membri. Tutti i membri della comunità dovevano essere assegnati ad un determinato posto all'atto dell'ammissione, e ognuno doveva essere obbediente al proprio superiore. Annualmente doveva tenersi una verifica di ognuno e una riclassificazione. Esistevano disposizioni particolari per i poco dotati psichicamente (non era loro assegnata alcuna responsabilità) e gli anziani (lavoro commisurato alle loro forze). I «figli di Levi» che presiedevano la comunità, erano essi stessi sottomessi ai «figli di Aronne», cioè ai sacerdoti. Ognuno che nel consiglio deliberatamente avesse trasgredito «una parola della legge di Mosè» (1QS 8) doveva essere espulso permanentemente; un'infrazione commessa per inav-

vertenza comportava un periodo di penitenza di due anni prima che si potesse essere riammessi.

Questa struttura e funzione della comunità dovevano perpetrarsi sino al tempo del rinnovamento (1QS 4), allorché sarebbe venuto il profeta escatologico, insieme con i messia di Aronne e di Israele, che sono rispettivamente il capo sacerdotale e il capo temporale. I capi di Israele saranno radunati dinnanzi a lui, e i capi di tutte le famiglie dell'assemblea, secondo la loro dignità. Il *climax* di questa conclusione ultima (che era probabilmente celebrata sotto forma di rituale anticipatorio) sarà la tavola in cui saranno disposti pane e vino. Il sacerdote (messia di Aronne) benedirà il vino per primo; poi il messia di Israele, a cui l'assemblea risponderà pronunziando una benedizione.

La trasmissione dell'autorità è significativamente diversa negli strati più antichi della tradizione evangelica. In essi Gesù chiama i propri seguaci senza apparente preavviso o contatti preliminari[6]. Li chiama direttamente dalle loro occupazioni secolari – la pesca o l'esazione delle tasse, per esempio (Mc 1, 16-20; 2, 13-17) – ad unirsi a lui nel suo ministero itinerante. Inizialmente essi lo accompagnano semplicemente (Mc 1, 39), ma poi egli ne costituisce dodici, «quelli che egli volle», perché stiano con lui, e li manda a predicare, dando loro il potere di scacciare i demòni (3, 13-14). Più oltre, nel racconto di Marco (6, 6-13), egli li comincia a mandare a due a due, dando loro potere sugli spiriti immondi. Essi non devono prendere nulla per le necessità quotidiane, ma devono far affidamento sulla generosità e sull'ospitalità di coloro che incontreranno per via. La loro opera, vien detto, consisteva nel predicare la conversione, nello scacciare i demòni e nel guarire gli infermi.

La stessa autorità di Gesù è riferita in tutta una serie di modalità differenti. Egli dichiara rimessi i peccati (2, 1-12), e poi difende ciò che gli si rimprovera di fare asserendo che in quanto Figlio dell'Uomo egli ha il potere di rimettere i peccati sulla terra. Egli ha anche autorità su quello che noi definiremmo il regno della natura, secondo Marco 4, 35-41. A una sua parola autorevole la tempesta in mare si seda, e in Marco 6, 45-52 egli cammina sulle acque del Mare di Galilea. I discepoli vengono descritti come straordinariamente stupiti da questo potere, e turbati circa l'identità di colui che poteva compiere simili azioni. Il popolino è parimenti stupefatto dai suoi poteri di guaritore ed esorcista, e cerca di toccarlo così da poter beneficiare delle sue straordinarie facoltà (Marco 6, 53-56).

La chiamata al discepolato, non è l'offerta d'un privilegio, ma una sequela

[6] Gli studiosi hanno talvolta proposto la tesi che Gesù fosse stato precedentemente legato perlomeno al nucleo dei propri discepoli, all'epoca in cui essi facevano tutti parte del movimento capeggiato da Giovanni Battista. Non vi sono comunque prove dirette che suffraghino questa teoria, sebbene possa essere inferita dal Vangelo di Giovanni, in cui Gesù e i discepoli erano attivi come battezzatori prima che Gesù intraprendesse il suo ministero pubblico (3, 22-23; 4, 1).

di quelle che generalmente sono considerate privazioni. Quest'esigente sequela come discepoli comporta la rottura con la propria famiglia (Mc 3, 32-35), e la possibilità di perdere la propria vita (Mc 8, 34-37). Richiede l'abbandono di qualsiasi ambizione personale e aspirazione a posizioni di preminenza e di potere (Mc 9, 33-37; 10, 35-45). La gravità della minaccia alla stabilità e tranquillità che il discepolato costituisce è evidente nella reazione ostile a Gesù da parte delle autorità religiose e politiche, tra cui vi erano gruppi tanto diversi l'uno dall'altro quanto potevano esserlo i farisei, separatisti, gli erodiani, collaborazionisti dei vassalli dei romani (Mc 3, 6), e gli scribi, che lo accusano di scacciare i demòni per mezzo del principe dei demòni (Mc 3, 22). La profezia della sua morte, ripetuta per tre volte, prevede una coalizione di anziani, capi dei sacerdoti e scribi (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33), insieme alle autorità dei gentili. E, tuttavia, Gesù viene citato nell'atto di affermare che Dio in futuro confermerà la sua autorità. Ciò è implicito tanto nella sua dichiarazione circa il Messia, il figlio di Davide (Mc 12, 35-37), quanto nella sua profezia secondo cui, dopo le devastazioni cosmiche che contrassegneranno la fine dell'età presente, il Figlio dell'Uomo verrà «con grande potenza e gloria» e «manderà gli angeli e riunirà i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra fino all'estremità del cielo» (Mc 13, 26-27). La comunità di Gesù è pertanto percepita come comunità costituita da membri provenienti da tutto il mondo. E tuttavia, di coloro che non avranno adempiuto i loro obblighi nei confronti del Figlio dell'Uomo, il Figlio dell'Uomo si vergognerà nell'ultimo giorno (Mc 8, 38). A tutti coloro che lo seguono è chiesto d'esser disposti a prendere la loro croce per fedeltà a lui (Mc 8, 34).

Rituale e prescrizioni del sabato

Uno dei motivi principali della rottura della comunità del Mar Morto con la classe dirigente religiosa giudaica è quello che viene considerato come il fallimento di quest'ultima nell'adempiere alle prescrizioni divine per conseguire e mantenere la purità. Come risulta evidente tanto dalla Regola della comunità quanto dal Documento di Damasco, l'obbedienza totale alla legge di Mosè – «il camminare integralmente in tutte le sue vie» (1QS 2) – comporta l'obbedienza agli obblighi tanto cultuali che etici. La purificazione per mezzo dello spirito di santità che i membri esperiscono, e di cui sono esempio, comincia con la purificazione tramite immersione nelle acque lustrali, ma comporta l'osservanza dei tempi stabiliti da Dio (1QS 3), l'astensione dal condividere cibo e bevande con coloro che non sono membri (1QS 5), e il mangiare soltanto in comune (1QS 6).

Il principale dei tempi stabiliti è lo Shabbat (CD 10-11). Le attività proibite in giorno di sabato comprendono la conversazione vana, qualsiasi forma di

transazione commerciale, e il percorrere più di mille cubiti. Non si deve mangiare nulla che si sia trovato nei campi, e il cibo va preparato prima del sabato. L'acqua può essere bevuta dai corsi d'acqua, ma non attinta dai pozzi. Anche il condurre bestiame al pascolo è sottoposto a rigide limitazioni, e non è concesso che si aiuti una bestia a partorire o che la si tiri su, se cade in una cisterna o in una fossa. Non si debbono amareggiare il proprio servo o la propria serva. Non si deve portare qualcosa dalla casa all'esterno, o dall'esterno nella casa, e i vasi chiusi con intonaco non si debbono aprire. La giornata va trascorsa lontano da qualsiasi contatto con gentili. Un'eccezione degna di nota alle regole contrarie all'attività fisica in giorno di sabato è il permesso di portar soccorso a qualcuno che sia in pericolo di vita nel fuoco o nell'acqua[7].

Una rigorosissima purità rituale dev'essere osservata nell'inviare all'altare olocausti e oblazioni, e nell'entrare nella casa della prostrazione, la casa di riunione per la preghiera. L'astensione dall'aver rapporti con i gentili comporta la proibizione di vendere animali, grano, vino o schiavi ai gentili, e persino di sottrarre loro qualcosa! Le regole di purità si ampliano al cibarsi di pesci e cavallette, e alla possibile contaminazione da legno, pietra, terra, oppure da chiodo e gancio che si trovino in casa con un morto. Chiaramente lo scopo di questi ampliamenti e di queste specificazioni delle leggi sul giorno di sabato, contro il lavoro e circa la purità rituale, è il conseguimento e il mantenimento della purità caratteristica del popolo di Dio.

Per contro, nella tradizione evangelica ci viene riferito di come Gesù fosse spesso fatto oggetto di attacchi per aver violato sia la purità rituale che le leggi dello Shabbat. Egli prende le difese dei suoi seguaci che, in giorno di sabato, passando per i campi, strappano le spighe e ne mangiano il grano (Mc 2, 23), facendo appello ai precedenti presenti nella Scrittura, in base al principio che la fame dell'uomo ha priorità sulle regole religiose[8]. Similmente, la guarigione che Gesù opera in giorno di sabato dell'uomo dalla mano inaridita (Mc 3, 2), pone le necessità dell'uomo al di sopra persino d'una legge fondamentale come l'osservanza del sabato.

Simile è, nella tradizione evangelica, la prospettiva circa la questione della purità. Alla preoccupazione che il contatto fisico coi malati sia causa di contaminazione – e di conseguenza si traduca in mancanza dei requisiti necessari per la partecipazione al popolo del patto – Gesù – davanti al bisogno che gli uomini hanno di salute, d'integrità e di pienezza – passa semplicemente sopra. Secondo il racconto di Marco, Gesù tocca la suocera di Pietro, malata (Mc 1, 31), il lebbroso (Mc 1, 41), la ragazza morta (Mc 5, 41), il sordomuto (Mc 7, 33), il

[7] Cfr. il Capitolo Secondo del presente volume, in particolare la nota 7.

[8] In 1 Sam 21, 1-7 Davide e i suoi giovani violano la legge concernente i pani sacri, ma la tradizione di Marco equipara all'episodio il principio della priorità della necessità umana.

ragazzo epilettico (Mc 9, 27). Permette alla donna affetta da emorragia di toccarlo (Mc 5, 21), e guarisce il gran numero di infermi e posseduti che vengono a lui dai territori dei gentili (Mc 3, 7-10). Quando sono i farisei e gli scribi a sollevare la questione della purità rituale (Mc 7, 1-25), viene pienamente riconosciuto che né lui né i suoi discepoli seguono queste tradizioni. Viene riferito che Gesù si espresse pubblicamente per negare che la contaminazione possa venire da ciò che gli esseri umani toccano, e ribadire che la fonte della corruzione è piuttosto il cuore umano, da cui vengono ogni sorta di corruzione e perversità personali e sociali. Marco vi ha inserito la frase parentetica: «Dichiarava così mondi tutti gli alimenti» (Mc 7, 19). È ovvio che quest'affermazione proviene dall'evangelista o dalla sua comunità, ma essa non è incompatibile colla tradizione stessa.

La fonte Q esprime, con parole differenti, lo stesso concetto (Lc 11, 37-40), sottolineando l'assurdità di preoccuparsi dell'esterno di piatti e coppe, trascurando l'interno non puro dell'individuo pio che si preoccupa delle questioni rituali. Questi sedicenti interpreti della legge caricano gli altri di pesi di cui essi personalmente non si caricano, e sono discendenti di coloro che nel passato hanno ucciso i profeti critici nei confronti dei capi religiosi (Lc 11, 46-48). In netto contrasto con questi promulgatori di regole, che si ritengono i custodi della purità del patto, Gesù descrive Dio in parabole come colui che cerca i perduti (Lc 15, 4-7), e che invia messaggeri a spingere i reietti e gli estranei ad entrare a far parte della vita comunitaria del popolo di Dio (Lc 14, 15-24).

Il contrasto che più colpisce tra Gesù e Qumran, per quanto riguarda il rituale, è quello tra i rispettivi atteggiamenti nei confronti del futuro del Tempio. Il Rotolo del Tempio (11QTemple) si diffonde in una minuta descrizione del Tempio ricostruito a Gerusalemme nel nuovo eone, allorché saranno insigniti della responsabilità tutti i capi sacerdotali dotati dei requisiti necessari, e saranno in vigore le prescrizioni divine circa le funzioni del Tempio e il comportamento degli abitanti della Città Santa. Il Tempio, il suo sacerdozio e il pane del patto verranno stabiliti per sempre (11QTemple 8; 21; 29). I requisiti per entrare nel Tempio sono espliciti: solo figli di Israele di sesso maschile (11QTemple 39); nessun cieco (11QTemple 45), nessuno che sia impuro per il contatto con un lebbroso o un cadavere (11QTemple 45; 50). Perché Dio mostri misericordia a Israele, tutti i comandamenti debbono essere osservati, e coloro che víolano i suoi statuti devono essere lapidati (11QTemple 55). Dio istituirà un re su Israele, ma sacerdoti e leviti scriveranno le leggi per lui (11QTemple 56), e siederanno con lui in giudizio (11QTemple 57). Essi debbono partecipare alle decisioni circa l'andare in guerra (11QTemple 58). Il re e il popolo verranno salvati se obbediscono alla legge (11QTemple 59). Delle città che Dio assegnerà in eredità al suo popolo chiunque non sia israelita non andrà lasciato in vita (11QTemple 62). Chiunque minacci l'integrità politica o

rituale di Israele «lo appenderete a un albero». Se si è rifugiato fra le nazioni o ha maledetto il suo popolo, «lo appenderete anche lui a un albero, perché muoia. Ma non lascerai i loro cadaveri appesi all'albero, anzi dovrai dar loro sepoltura nello stesso giorno», o il corpo esposto contaminerà la terra (11QTemple 64). Ad un falso profeta la cui colpa sia stabilita da due o tre testimoni che attestano che le sue profezie non si sono avverate non va usata misericordia: «una persona per una persona, un occhio per un occhio, un dente per un dente, una mano per una mano, un piede per un piede» (11QTemple 61; cfr. Dt 19, 21)[9]. Nulla deve contaminare il Tempio o la città in cui Dio abita in mezzo al suo popolo (11QTemple 45).

Nella più antica tradizione evangelica, Gesù annuncia semplicemente che il Tempio verrà completamente distrutto: «Non rimarrà qui pietra su pietra» (Mc 13, 2). Prima si dice che egli purificò il Tempio, denunciandolo in quanto istituzione commerciale, che ostacola una delle sue funzioni decretate da Dio – dare accesso ai gentili per suo tramite al Dio che si dice vi abiti (Mc 11, 15-17). Nel discorso apocalittico che in Marco segue (Mc 13, 5-37), vi è un inconfondibile riferimento al sacrilegio, l'abominio della desolazione, del periodo dei Maccabei, riportato in Daniele 9, 27; 12, 11. Questa profanazione del Tempio ebbe luogo allorché Antioco Epifane nel 168 a.C. ordinò di erigere nel Tempio l'immagine di Zeus. La questione si ripropose nuovamente quando Gaio Caligola, nel 40 d.C., emanò un decreto analogo. Sebbene sia difficile determinare in quale misura un nucleo originario di profezie di Gesù sulla distruzione del Tempio possa esser stato ampliato alla luce dell'invasione romana della Giudea nel 67-70 d.C., sembra certo che vi sia alla base un suo oracolo profetico, che affermava che il Tempio sarebbe stato distrutto. È degno di nota che non vi sia alcuna profezia relativa alla sua ricostruzione, così come vi è solo la proclamazione d'una maledizione del fico (evidentemente un'immagine d'Israele come popolo di Dio potenzialmente fruttifero, fecondo), e nessuna traccia del suo rinnovamento (Mc 11, 12-14). Allo stesso modo, in questa tradizione non vi è profezia del ripristino del sistema del culto o della dimora di Dio nel Tempio.

FUNZIONI DEL GRUPPO

L'attività principale che, secondo i manoscritti del Mar Morto, fonda il popolo del patto e giustifica l'esistenza di questa nuova comunità, è che essi compiono ciò che è stato ordinato dalla Legge e dai Profeti (1QS 1). Essi debbono amare quanto Dio ha scelto e odiare quanto egli ha respinto; amare i

[9] La tematica della non-applicazione della legge del taglione nella tradizione Q (Lc 6, 29-30) viene ampliata da Matteo 5, 38 sino al rifiuto esplicito del principio di «occhio per occhio, dente per dente».

«figli della luce» e odiare i «figli delle tenebre». Ciò comporta anche che si osservino i tempi stabiliti e si mettano in comune le risorse materiali individuali (1QS 6). Coloro che camminano nell'ostinazione del loro cuore debbono essere esclusi. Vi sono due tipi di esseri umani: i «figli della luce», guidati dall'angelo della verità, e i «figli delle tenebre», guidati dall'angelo della tenebra. Dio ama i primi e detesta i secondi (1QS 3). Le qualità che debbono caratterizzare i figli di Dio sono l'umiltà, la longanimità, la misericordia, la bontà, la prudenza, l'intelligenza, lo spirito di conoscenza, lo zelo per la legge, un proposito santo, lo spirito di saggezza. Per contro, i «figli delle tenebre», sono dominati da spirito di menzogna, cupidigia, svogliatezza, vie impure al servizio della turpitudine, superbia, spietatezza, gelosia insolente, opere abominevoli, spirito adultero, lingua blasfema. Essi sono contraddistinti da cecità degli occhi e durezza d'udito, collo rigido e gravezza di cuore, e camminano sulle vie delle tenebre (1QS 4). Gli illuminati saranno ammaestrati nella conoscenza dell'Altissimo, e sono stati scelti per un patto eterno, tramite il quale essi conseguiranno tutta la gloria che Dio concesse in principio ad Adamo. Una delle loro principali responsabilità consiste nello stabilire e mantenere la separazione da tutti i non-membri, evitando il contatto sociale e fisico con essi, e rifuggendo dalle loro dottrine e dai loro concetti di giustizia (1QS 5). I figli di Aronne saranno le loro guide nel comprendere la legge di Dio e vivere conformemente ad essa.

Coloro che peccano vanno ripresi con carità, inizialmente al cospetto di testimoni oculari, poi al cospetto dell'assemblea [10]. Specifiche punizioni vengono stabilite per varie violazioni della comunità e infrazioni della sua interpretazione della legge di Dio. Chi mente viene escluso dai pasti comuni per un anno, così come chi mostra ostinazione o impazienza, o pronunzia una parola contro un sacerdote. Tra le mancanze minori, con condanne più blande di esclusione dalla vita comunitaria, vi sono l'interrompere un compagno che sta parlando (dieci giorni), il dormire durante la sessione dei molti (trenta giorni), l'assentarsi dalla sessione dei molti per tre volte (dieci giorni), il non essere vestito in modo acconcio o il ridere scioccamente (trenta giorni), il calunniare un altro membro (espulsione). Chiunque tradisca la verità della comunità sarà sottoposto a un periodo probatorio di due anni, e ri-esaminato e ri-classificato prima d'essere nuovamente ammesso. Chiunque solidarizzi con un membro che si trova nel periodo probatorio e spartisca con lui cibo o beni sarà espulso. Chi pronuncerà anatema contro un altro membro secondo le leggi dei gentili dovrà essere punito con la morte; così dicasi per chi ritratta un giuramento (CD 9; 16).

[10] Una simile disposizione sul chiamare a render conto un membro della comunità – inizialmente a quattr'occhi, poi al cospetto di testimoni, infine dinnanzi all'assemblea – compare in un'unica pericope evangelica: Matteo 18, 15-20. Non vi è nulla di paragonabile a Matteo 18, 15-20 in Marco, né nella fonte Q.

La comunità si considerava la «casa santa» (1QS 8) una pietra d'angolo, preziosa, inestimabile (Is 28, 16), un'abitazione del santo dei santi per Aronne, l'espressione della conoscenza eterna del patto di giustizia, la casa di perfezione e di verità in Israele. La comunità credeva di star compiendo l'espiazione per la terra, e di star accelerando il giudizio sull'empietà. Negli ultimi giorni, la comunità dovrà radunarsi – incluse le donne e i bambini – per ascoltare il patto e la sua interpretazione, vincolanti per tutti coloro che sono nati in Israele (1QSa 1).

In preparazione al nuovo eone, la comunità è istruita nei dettagli sulla guerra che avrà luogo tra le forze del male e il popolo di Dio (1QM). Gli angeli combatteranno le schiere celesti del male, mentre i sacerdoti e i soldati della comunità combatteranno i nemici terrestri. Invero, la guerra del resto fedele d'Israele dovrà essere combattuta contro tutte le nazioni: «Il partito di Dio avrà una redenzione eterna, mentre ogni nazione empia sarà annientata» (1QM 15). I sacerdoti, in particolare il sommo sacerdote, fortificheranno le truppe per la battaglia finale contro le nazioni del mondo. Roma – regolarmente designata col termine «i Kittim» – cadrà, mentre il sacerdote capo, i sacerdoti e i leviti suoneranno le trombe per aiutare le truppe. In preparazione a questa guerra finale, vengono forniti dettagli bellici che si spingono fino alle misure delle insegne, degli scudi, delle lance e dei giavellotti dell'esercito. Queste milizie dotate di poteri divini sono identificate coi «reparti di Dio per la vendetta della sua collera sui figli delle tenebre».

Anche qui riscontriamo un netto contrasto con la tradizione evangelica. Oltre a incoraggiare i propri seguaci a pagare le tasse a Cesare (Mc 12, 13-17), la fonte Q riferisce che Gesù esorta i propri ascoltatori ad amare i propri nemici e a pregare per coloro che li perseguitano. Nel far questo, essi manifestano le qualità di Dio, loro Padre, che elargisce i propri benefici ai giusti e agli ingiusti. Quest'amore non deve attendersi nulla in cambio da coloro a cui si profonde, ma la promessa è che sarà Dio a ricompensare il suo popolo per aver manifestato questa qualità, che è essenziale alla sua stessa natura (Lc 6, 27-36; Mt 5, 43-48). Quest'atteggiamento d'amore verso il proprio prossimo che Gesù ingiunge, contrasta con la rigorosa separazione rituale imposta a Qumran (Mc 12, 31)[11]. Che quest'amore non vada limitato al prossimo inteso come gli altri giudei è evidente dall'immagine evangelica di Gesù come uno che prende l'iniziativa nel raggiungere i gentili e quanti, in seno alla società giudaica dominante, sono gli emarginati. Questi atteggiamenti e queste modalità relazionali sono proposte da Gesù non solo come nobili concetti, ma come affini all'amore di Dio e manifestazioni del realizzarsi delle promesse profetiche (come abbiamo fatto notare nell'ambito delle nostre considerazioni sulla risposta data

[11] Cfr. l'analoga trattazione di questo argomento nel Capitolo Primo del presente volume.

da Gesù agli inviati di Giovanni Battista che l'interrogavano circa il suo ruolo nel piano divino di redenzione). Ciò si armonizza perfettamente con l'ingiunzione di cui sopra, circa la necessità di amare i propri nemici, riflettendo con ciò l'azione salvifica di Dio nei confronti di tutta l'umanità.

Non solo per quanto riguarda questa specifica questione dell'atteggiamento nei confronti dei propri nemici, ma anche per quanto concerne la struttura, le funzioni e l'*ethos* della comunità, così come li si rinviene nei primi strati della tradizione evangelica, il contrasto con Qumran è davvero grande. Il fatto che Gesù scelse dodici uomini per formare la *leadership* di base del movimento a cui diede inizio, richiama sì le tribù d'Israele, ma l'unico legame esplicito tra questi due gruppi compare nella fonte Q, laddove ai discepoli viene promesso che nel giorno del Figlio dell'Uomo (o del regno di Dio) essi siederanno «su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30). Il loro ruolo viene in tal modo connesso al destino del popolo del patto, così come Gesù lo definisce e costituisce.

Negli strati più antichi del materiale evangelico, tuttavia, non vi è traccia di ruoli autoritari e neppure particolari per i dodici. Essi debbono semmai ampliare il ministero di Gesù, predicando la buona novella del regno, chiamando a conversione in vista dell'era ventura, risanando e compiendo esorcismi tramite i quali le forze del male siano sopraffatte, e si abbia la possibilità di esperire la pienezza e l'integrità dell'esistenza umana. La convocazione a partecipare alla nuova comunità di persone che, in base ai parametri dei farisei o della setta del Mar Morto, dal punto di vista etnico, sociale, rituale professionale, persino morale, sono marginali, acuisce le differenze tra Gesù e quei suoi contemporanei ebrei. Sebbene l'atto simbolico col quale viene celebrata l'unità del popolo del patto sia praticamente identico, tanto nella comunità del Mar Morto, quanto nella tradizione di Gesù – un pasto con pane e vino condivisi in attesa della venuta del Messia – la ragione su cui la partecipazione si fonda è sostanzialmente diversa. Per il gruppo del Mar Morto, partecipare a questo pasto era un segno del loro aver trovato ammissione in virtù dell'osservanza delle prescrizioni e dei requisiti di purità. Per i cristiani era un'espressione del loro far affidamento sul sacrificio di Gesù, che ratificava il nuovo patto, la nuova alleanza.

L'UNIVERSO SIMBOLICO

I manoscritti del Mar Morto mostrano una visione del mondo chiaramente definita. Sebbene Dio sia la potenza suprema nel mondo, sono all'opera nell'universo *due spiriti*: uno spirito della luce e uno spirito delle tenebre. Dio ha operato nella storia umana rivelando il proprio piano per l'umanità a strumen-

ti scelti come Abramo, Mosè e Davide, e i profeti. Il popolo d'Israele ha deviato quasi totalmente dal piano divino, guidato da capi empi e malvagi, in particolare i sacerdoti ufficiali. Questa disobbedienza è culminata nell'esilio d'Israele, dal quale il popolo è ritornato, ma per restare privo di guida per quasi quattro secoli (CD 1). Ora, per tramite del Maestro di Giustizia che Dio ha suscitato, sono state rivelate la corretta interpretazione del piano di Dio e la risposta appropriata del suo popolo a quel piano.

La struttura della *leadership* della comunità, struttura di designazione divina, è fornita da sacerdoti leviti fedeli. Se il popolo obbedirà alla legge così come viene interpretata dal Maestro di Giustizia e dai capi che gli sono succeduti, parteciperà alle benedizioni del nuovo eone che Dio sta per istituire. L'iniziazione alla comunità attraverso il battesimo va seguita dall'insegnamento e dalla guida ad opera dei figli di Aronne e dei leviti, e confermata attraverso l'obbedienza degli iniziati a queste regole, nonché attraverso la partecipazione simbolica consistente nella messa in comune dei beni e nella condivisione dei reiterati pasti a base di pane e vino. Attenendosi all'obbedienza alle prescrizioni rituali, e osservando un'opportuna distanza dai non-membri – giudei o gentili che fossero – i membri possono aver parte all'eone che verrà, come vero Israele di Dio. In un conflitto cosmico finale, i nemici della comunità, umani e angelici (ovvero demoniaci), verranno distrutti, e Dio trionferà sul suo popolo fedele e sulla creazione tutta. La fedeltà della comunità sarà ricompensata allorché il profeta promesso verrà insieme ai due messia, d'Aronne e di Israele, che guideranno i fedeli alla realizzazione di questo banchetto simbolico d'identità confederativa.

Da un punto di vista formale, importanti tratti di quest'immagine simbolica si rinvengono nella descrizione del ruolo di Gesù propria della tradizione evangelica: il radunare il nuovo popolo di Dio, i conflitti colle potenze del male, il compiersi del piano di Dio. Come in altri gruppi giudaici del I secolo d.C., esisteva una comune aspirazione alla ridefinizione del popolo del patto – sebbene nei dettagli le differenze da gruppo a gruppo fossero notevoli. Più tardi, sempre nel corso del I secolo, gli zeloti videro nell'autonomia politica ottenuta tramite azioni militari il mezzo per portare a compimento il destino promesso ad Israele. Per i sadducei, invece, l'obiettivo era quello di preservare la vitalità del sistema cultuale incentrato sul Tempio, nella ferma convinzione che Dio era in mezzo a loro, e che la retta relazione di Dio con Israele poteva essere portata avanti grazie al sistema dei sacrifici. Per i farisei, il culto pubblico abbisognava di un'integrazione, che si traduceva nell'impegno personale da parte dei partecipanti, in riunioni informali in cui si studiava e ci s'impossessava della tradizione della Scrittura, e nel mantenimento di un'identità separata in una cultura dominata in modo crescente da valori e costumi greco-romani. L'unità dei gruppi farisaici era celebrata tramite la comunione di mensa. I confederati

di Qumran, com'è stato precedentemente tratteggiato, proponevano un altro modo ancora, alternativo, d'appropriarsi dell'identità del patto.

Confrontato con questi, il movimento di Gesù, così come ci è dato vederlo in Marco e nella fonte Q, condivideva con i farisei la convinzione che il popolo di Dio non dovesse opporsi attivamente al potere politico (Roma), né dovesse adottarne passivamente i parametri culturali e sociali o i valori. Ciò che si cerca di mantenere è un equilibrio tra l'acquiescenza a determinate pretese proprie della legislazione dei gentili, e il convincimento che il Dio di Israele è il potere supremo, che da ultimo stabilirà il proprio regno e la propria signoria sulla terra. Quest'atteggiamento non aggressivo da parte dei farisei spiega senza dubbio quello che pare esser stato l'incoraggiamento dato dai romani al movimento rabbinico dopo la caduta del Tempio. Nella tradizione evangelica, Gesù è colui per mezzo del quale si compirà la venuta del regno di Dio. I suoi seguaci hanno frattanto il compito di preparare a quell'evento, esercitando il loro ministero di predicatori e guaritori. Ma, essendo il tempo assai breve, ciò che è loro richiesto è d'essere efficienti ed efficaci, e di cogliere ogni occasione atta alla testimonianza, non erigendo barriere come a Qumran, non stilando regole per l'ammissione e non creando una gerarchia all'interno della comunità.

Le modalità di comunicazione a livello letterario

I generi letterari adottati dai gruppi religiosi per veicolare le loro convinzioni ai membri e ad altri che ne chiedessero informazioni, rivelano importanti aspetti dei loro obiettivi e della *ratio* sottesa al gruppo. Il gruppo di Qumran aveva, nei suoi due documenti fondamentali – la Regola della comunità e il Documento di Damasco – alcuni elementi dell'origine storica del proprio movimento, ma la maggior parte del materiale di entrambi gli scritti riguarda i requisiti per l'ammissione, le strutture di autorità e decisionali, lo schema base delle prestazioni corrette a cui sono tenuti i membri, la critica di quello che retrospettivamente possiamo considerare il filone principale del giudaismo coevo, nonché indicazioni circa le speranze che il gruppo nutriva riguardo al proprio futuro in seno al piano divino. Questi due scritti fungono da esempio di ciò che gli antropologi chiamano «documenti di fondazione», in quanto tracciano le origini del gruppo, le linee guida per la vita dei suoi membri, l'orizzonte comune di aspettative per il compimento di ciò che essi considerano il destino assegnato loro da Dio. I commenti ai profeti biblici che sono stati rinvenuti a Qumran, forniscono indizi su come vada interpretata la Scrittura in seno alla comunità, e su quali siano le norme e i valori del gruppo, nel contesto della sua rivendicazione d'essere l'erede legittimo della tradizione biblica. Vi

sono anche integrazioni a ciò che il giudaismo e il cristianesimo considerarono poi come Scritture, che vanno da ulteriori salmi a tutt'una serie di profezie e resoconti di visioni. Questi scritti extra-biblici servono parimenti ad articolare norme e prospettive specifiche, in termini nei quali il gruppo trae vantaggio dalle, e si serve per i suoi scopi delle più antiche tradizioni di Israele.

Quando fu redatto il Vangelo di Marco e la fonte Q ebbe assunto la forma che aveva allorché servì da fonte a Matteo e Luca, le lettere di Paolo erano state scritte ma ancora non riunite, come in seguito accadde. Non vi sono testi cristiani da cui la tradizione evangelica possa attingere, o che possa commentare. Invece, Marco e la fonte Q ottemperano per i primi cristiani a molti degli stessi fini dei documenti di fondazione di Qumran. Indicarono legami da un lato tra Gesù e i suoi seguaci, e dall'altro colla precedente storia del popolo di Dio. Queste fonti, poi, forniscono dettagli su come ebbe inizio il movimento, e su come venne portato avanti da coloro che scelsero di lavorare col fondatore. Il Vangelo differisce fondamentalmente dai documenti di fondazione dei membri del patto di Qumran, in quanto Marco è assai più esplicitamente biografico. I Vangeli più tardi avrebbero poi ampliato proprio queste dimensioni, includendo racconti sulla stirpe, la nascita, l'infanzia di Gesù, e sulle apparizioni di Gesù dopo la risurrezione, come è evidente in Matteo e Luca.

Per quanto riguarda altre possibili analogie coi manoscritti del Mar Morto, nel I secolo d.C. non vi furono commenti cristiani alle Scritture ebraiche. Marco e la fonte Q contengono però molte citazioni da esse, e ancor più allusioni, a volte sotto forma di riferimenti a figure bibliche, o a immagini, o a eventi, visti come prefigurazioni di ciò che Dio sta compiendo o sta per compiere per mezzo di Gesù.

In parte del materiale dei Vangeli si rinvengono tracce di stile poetico o innografico, probabilmente riflesso delle riunioni religiose collegiali della comunità. Questi elementi vengono nuovamente molto ampliati nei Vangeli di Matteo e di Luca. Centrale, nella tradizione evangelica, è il fattore della chiaroveggenza accordata da Dio, grazie alla quale il piano futuro di Dio viene rivelato a Gesù e ai suoi seguaci, come guida sia per il loro comportamento, sia per quella che dev'essere la loro attività nel periodo che precederà l'avvento del nuovo eone. Concorda con quest'ottica il fatto che i due più ampi blocchi di predicazione in Marco sono le parabole (Mc 4) e il discorso escatologico (Mc 13). Entrambe richiedono una spiegazione privata ai membri della comunità. I pronunziamenti escatologici predicono la fine del sistema religioso allora in vigore – il Tempio e l'istituzione sacerdotale – e la sua sostituzione colla nuova comunità del patto.

Non bisogna comunque farsi trarre in inganno dalle somiglianze formali tra le modalità letterarie di Qumran e quelle degli strati più antichi della tradizio-

ni evangelica. Pensare ad una semplice identità di questi elementi equivarrebbe a non comprendere le differenze fondamentali nel concepire la comunità che si riscontrano nell'uno e nell'altro *corpus* letterario, in ognuno dei quali la tradizione apocalittica è stata adattata e trasformata per fungere ai peculiari interessi delle rispettive comunità. Facendo uso di questi parametri, provenienti dai metodi delle scienze sociali, per esplorare questi due blocchi di testi, lo storico è in grado di discernere specificamente le particolari strutture, norme, aspirazioni, i peculiari obiettivi e le particolari strutture gerarchiche che caratterizzano ognuna di queste comunità. In tal modo, egli è in grado di constatare come ognuna di esse – la comunità di Qumran e il movimento di Gesù – concepisse e articolasse la propria rivendicazione d'essere la legittima erede della «nuova alleanza» [12].

[12] Cfr. la trattazione del «nuovo patto» nel Capitolo Primo del presente volume.

Capitolo Quarto

È POSSIBILE RICOSTRUIRE IL BACKGROUND CULTURALE DI GESÙ? *

Paolo Sacchi

> The full significance of the Pseudepigrapha for Jesus research is not yet envisioned or written.
>
> J.H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, 1988, p. 51

È oggi largamente riconosciuto, anche se non si tratta di un'idea nuova, che Gesù era un ebreo che visse nella Palestina del I secolo. Perciò, la sua opera e il suo insegnamento vanno studiati e interpretati nel contesto della storia di quella società e degli interrogativi che essa si poneva. Con questo approccio, la sua unicità risulta ridimensionata, ma sarebbe un errore ritenere che in questo modo vengano eliminate tutte le difficoltà. Ogni essere umano possiede una sua unicità, che va colta non in maniera astratta, ma in base al *background* ideologico del suo tempo.

All'interno del *background* ideologico di ogni società, le idee si dispongono in più strati, a seconda del valore loro attribuito dalla società tutta, o da un gruppo. Vi è un livello generale di idee, che caratterizza gli ebrei distinguendoli da tutti i pagani. Le idee fondamentali del giudaismo sono: la fede in un Dio che si è rivelato nella storia, il giudizio di Dio sul mondo, l'importanza della Legge e dell'impurità, il profondo senso di peccato e il problema dell'origine del male, l'attesa d'un Messia. Vi è poi un livello inferiore, che si può ritenere rifletta le differenze fra i gruppi; vi sono livelli ancora inferiori, che possono caratterizzare sottogruppi, e da ultimo vi sono idee personali.

Dal momento che quell'importante fenomeno storico che è il cristianesimo è derivato, attraverso la prima comunità cristiana, da Gesù, si deve concludere

* La presente traduzione è stata interamente riveduta sul testo originariamente redatto in inglese dal Prof. Sacchi, e da lui gentilmente concessomi; il testo che compare nel volume della Anchor Bible Reference Library, infatti, malgrado quanto vi si afferma nella nota 1, è stato sottoposto a pesanti interventi redazionali, che lo travisano. Del testo redatto in inglese dal Prof. Sacchi è già stata tratta una versione italiana, che è apparsa su «Henoch» XIV (1992), pp. 243-260. Ringrazio il Prof. Sacchi per la segnalazione, la revisione della mia traduzione e la disponibilità; sue sono le traduzioni dai manoscritti del Mar Morto che compaiono in questo saggio (N.d.C.).

che egli trasmise agli ebrei che lo seguirono idee sufficientemente originali da dar origine, sia pure attraverso l'interpretazione dei suoi seguaci, e nel contesto degli avvenimenti storici, al grande fenomeno cristiano.

Il problema dell'unicità di Gesù è sorto molto tempo fa, e il fatto che oggi si avverta che egli fu pienamente ebreo ancora non lo ha dissolto. L'approccio al problema, comunque, può oggi essere condotto in maniera migliore, perché abbiamo a nostra disposizione molti più documenti di quanti ne avessero gli studiosi di uno o due secoli fa. Del resto, Reimarus, che visse nel XVIII secolo, affermando che Gesù era un ebreo e andava studiato nel contesto delle idee del suo tempo, e che la frattura fra giudaismo e cristianesimo avvenne tra lui e i suoi discepoli, impostò il problema per la prima volta da un punto di vista storico, e ne fornì una prima soluzione[1].

Nel presente saggio non tratterò del problema della frattura[2]; intendo solo cercare di individuare quale fosse la posizione di Gesù nel contesto dei movimenti ideologici del suo tempo. Questo potrebbe costituire un primo passo per superare la rigidità con cui il problema della frattura è stato trattato. Gli avvenimenti vanno colti nel loro evolversi.

Le fonti che abbiamo a nostra disposizione per trattare il nostro argomento sono le seguenti: *1)* il Nuovo Testamento. A parte la difficoltà di stabilire, caso per caso, cosa derivi veramente da Gesù e cosa invece dalla prima comunità, il Nuovo Testamento resta la principale fonte di informazioni sulle origini cristiane. Può anche fornire informazioni sui farisei, con alcune cautele. Possiamo considerare il Nuovo Testamento una fonte attendibile sui farisei solo per quanto riguarda fatti e dottrine; non dobbiamo invece usarlo per formarci un giudizio storico. Inoltre, anche fatti e dottrine vanno confrontati con la Mishnah. *2)* La Mishnah. Questo testo può essere usato per scoprire cosa la gente pensasse all'epoca di Gesù, in particolare i farisei. Certo, vi è il problema della datazione di molti passi. Gli studi sulla stratificazione della Mishnah sono appena agli inizi, e le difficoltà non mancano. *3)* Gli Pseudoepigrafi: non penso che il problema delle interpolazioni cristiane sia così grave come alcuni ritengono. Le interpolazioni cristiane sono in genere facili da individuare, e il dubbio metodico si addice alla filosofia, non alla filologia. *4)* La letteratura qumranica. *5)* I targumim palestinesi, una miniera di idee in gran parte ancora da utilizzare. *6)* Le informazioni che ci hanno

[1] Cfr. H.S. Reimarus, *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da G.E. Lessing, (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, serie testi 3), a cura di F. Parente, Napoli 1977, p. 365: «...errore comune fra i cristiani; questi, confondendo la dottrina di Gesù con quella degli apostoli...». Cfr. anche p. 358.

[2] Un'ottima sintesi del problema in F. Parente, *Il problema storico dei rapporti tra essenismo e cristianesimo prima della scoperta dei Rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato», 86 (1962), pp. 333-370; 95 (1964), pp. 81-124.

tramandato gli scrittori, storici e non, ebrei di lingua greca, come Giuseppe Flavio e Filone.

Resta ancora da valutare il peso globale di ciascun gruppo di fonti. A consultare lo Strack-Billerbeck [3], si può avere l'impressione che i Vangeli non contengano nulla che non esista anche nella tradizione rabbinica. Singole frasi e singole massime si rinvengono, in forma simile o talora identica, nell'uno come nell'altro *corpus*. Ma, come nota Ben Chorin [4], è la concentrazione di un certo tipo di massime e concetti nel Nuovo Testamento, a distinguere quest'ultimo dalla tradizione rabbinica.

Come si sa, gli ebrei erano soliti far uso di *topoi* letterari molto noti, molti dei quali sopravvissero fino al tardo Talmud (Gemara) e, di conseguenza, una medesima massima poté a volte venir usata per esprimere idee differenti [5]. In altre parole, il confronto non va condotto solo tra singole frasi, ma esteso a interi contesti, e alle idee che vi sono sottese.

Nella presente analisi non ci interessano le idee che erano comuni in tutto il giudaismo, e che lo distinguono dalla civiltà occidentale coeva, ma piuttosto il modo in cui esse vennero interpretate dai diversi gruppi. Concentrerò la mia attenzione su alcuni elementi che ci possono mettere in grado di identificare chiaramente un gruppo o una corrente di pensiero, per via della loro importanza e della vastità di conseguenze che produssero, tanto su singole idee quanto sulla vita religiosa e il comportamento in genere.

Il pensiero giudaico, all'epoca di Gesù, era travagliato da molti problemi, raggruppantisi intorno ad alcuni temi fondamentali: quelli già elencati in precedenza. Non tutte queste tematiche sono riflesse nella predicazione di Gesù, perlomeno non in maniera diretta. Mi limiterò ad alcuni casi, in cui il pensiero di Gesù può essere colto in maniera sufficientemente chiara.

Al fine di adottare un approccio più semplice, in questo saggio baserò la mia ricerca sul solo Vangelo di Marco, che è ritenuto il più antico dalla maggior parte degli studiosi [6]. Sebbene ognuno dei Vangeli sinottici contenga detti e fatti di Gesù inquadrati in cornici teologiche diverse, il Vangelo di Marco sembra essere il più adatto ad un *primo* approccio alla nostra tematica. Va inoltre notato che non è facile distinguere ciò che apparteneva a Gesù stesso da

[3] H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-28.

[4] S. BEN CHORIN, *Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967 (tr.it. *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, cit., p. 116).

[5] G. VERMES, *Jewish Literature and the New Testament Exegesis*, JJS, 33 (1982), pp. 361-78, 372 ss.

[6] Cfr. W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin - New York 1985. Circa la possibilità di una data alta del Vangelo di Marco, cfr. J. CARMIGNAC, *La naissance des Evangiles synoptiques*, Paris 1984[1-2] (tr. it. *La Nascita dei Vangeli sinottici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986[2]); J.A.T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London 1976.

ciò che apparteneva alla prima comunità. Ritengo che questo problema sia insolubile, per lo meno per quanto riguarda gli *ipsissima verba*, ma anche che non sia così grave come a prima vista può sembrare, giacché, data l'antichità dei documenti e l'osmosi fra il Maestro e i suoi discepoli, penso che i nostri documenti, e il Vangelo di Marco in particolare, forniscano un'immagine abbastanza fedele della comunità primitiva. Il fatto che Gesù vivesse insieme ai propri discepoli aveva creato una comunità ancor prima della morte di Gesù[7].

Marco 2, 1-12
La guarigione di un paralitico

Ad un primo livello interpretativo, notiamo che in questo passo Gesù identifica se stesso con la figura, e soprattutto con le funzioni, del Figlio dell'Uomo, un essere celeste che ci è noto dal Libro delle Parabole, risalente all'incirca alla stessa epoca, e in cui il Figlio dell'Uomo ha funzioni di giudice universale alla fine dei tempi[8]. Egli conosce tutti i segreti della giustizia, e fu creato prima del tempo (1 En 48, 2-3 e 49, 2). Non sappiamo se la gente conoscesse la teologia del Libro delle Parabole, ma certamente sapeva almeno che il Figlio dell'Uomo era il giudice supremo; altrimenti le parole intercorse tra Gesù e i suoi ascoltatori non avrebbero avuto senso.

In questo caso, il rapporto fra il Libro delle Parabole e Gesù è chiaro, ma non va interpretato in maniera letteraria. Da questo testo non possiamo dedurre che Gesù conoscesse il Libro delle Parabole, ma solo che doveva esistere fra la gente, perlomeno in Galilea, una conoscenza diffusa di una figura superumana, chiamata Figlio dell'Uomo, avente caratteristiche di giudice supremo. A questo punto sorge un problema: il Libro delle Parabole viene etichettato dagli studiosi moderni come libro apocalittico, ma purtroppo questa è una categoria di pensiero ignota agli antichi. Certo, è legittimo interpretare il passato attraverso categorie di pensiero moderne, ma bisogna non confonderle con le antiche. Altrimenti fare un uso corretto delle fonti diventa impossibile, perché il nostro linguaggio non coincide con quello antico. Di conseguenza, potremmo essere tentati di pensare che gli antichi ignorassero quelle opere che noi

[7] Cfr. G. Theissen, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino 1979, p. 16 (ed. tedesca 1977). Sono convinto che il criterio della discontinuità debba essere applicato con cautela.

[8] Accetto l'interpretazione del Figlio dell'Uomo di Daniele 7 come simbolo collettivo di tutto il popolo di Israele (cfr. v. 27). La figura del Figlio dell'Uomo, simbolica in Daniele, divenne in seguito figura autonoma e reale. Il tentativo recente di interpretare anche il Figlio dell'Uomo del Libro delle Parabole come simbolo collettivo per Israele non trova fondamento nel testo. Cfr. G. Segalla, *Le figure mediatrici di Israele tra il III sec a.C. e il I sec. d.C.: progettazione e illustrazione del tema*, in «Ricerche storico bibliche», 1 (1989), pp. 13-66.

chiamiamo apocalittiche, mentre l'apocalittica rappresentava un fenomeno troppo importante per esser stato ignorato dai contemporanei. Vedremo in seguito come interpretare questo fatto.

Il passo che stiamo prendendo in considerazione suscita anche un altro problema. Gesù dice di avere il potere di rimettere i peccati, cioè che «egli può giustificare gratuitamente». Il problema della liberazione dal male, e in particolare dal peccato, era molto sentito dai contemporanei di Gesù, e lo era già da molto tempo. Il peccato era sentito come l'unico vero ostacolo alla salvezza: si pensi allo Yom Kippur, e all'importanza che questa solennità aveva nel Libro dei Giubilei (5, 17-18).

Nell'essenismo esisteva una forma di giustificazione gratuita: tutti coloro che divenivano membri della setta e avevano fede (*'ĕmûnâh*) nel Maestro di Giustizia ottenevano la giustificazione (1QpHab 8, 2-3). Similmente, leggiamo nella Regola della comunità (1QS 3, 6): «Per mezzo dello spirito dell'assemblea della verità di Dio sono purificate le azioni dell'uomo, sono purificati tutti i suoi peccati». Ma si vedano anche le parole dell'anonimo autore di 1QS 11, 3ss: «Con la sua giustizia egli cancella il mio peccato. Perché dalla fonte della sua conoscenza egli ha fatto scaturire la sua luce... Dalla fonte della sua giustizia deriva la mia giustificazione (*mišpaṭi*)... Io, se sbaglio, la misericordia di Dio (*ḥasde 'el*) è sempre la mia salvezza e, se inciampo per il male della carne, la sentenza nei miei confronti sarà sempre favorevole per la giustizia di Dio... Egli mi giudicherà con la giustizia della sua verità e con la grandezza del suo bene (amore?) farà l'espiazione di tutte le mie colpe. Per mezzo della sua giustizia egli mi purifica dall'impurità dell'uomo e dal peccato dei figli dell'uomo». Nelle *Hodayot* leggiamo (1QH 4, 37-38): «Tu purifichi (*tekapper*) l'iniquità e puri[fichi [*tṭ(hr*)] i figli dell'uo]mo dal peccato per mezzo della tua giustizia... ché hai creato il giusto e il malvagio». La traduzione di questi passi non sempre è sicura, ma il senso generale è incontestabile.

L'episodio del paralitico mostra che anche per Gesù (e a quanto pare all'inizio della sua predicazione, nell'interpretazione di Marco) la giustificazione gratuita appariva come l'unica via di salvezza dal male. Il concetto di giustificazione del Maestro di Giustizia è certo legato al suo predeterminismo e alla sua personale concezione dell'illuminazione. Questi elementi non si rinvengono nel pensiero di Gesù; ma anche Gesù pensa che la via della salvezza consista nell'ottenere il perdono gratuito da parte di Dio. All'inizio del suo ministero il mezzo con cui ottenere questo perdono forse non gli era chiaro, ma il fine era già stabilito. Il tema della giustificazione mostra che il pensiero di Gesù era più vicino all'essenismo piuttosto che all'apocalittica[9] o al farisaismo.

[9] Cfr. l'Apocalisse Siriaca di Baruch e il Quarto Libro di Ezra che hanno posizioni esplicite e contrarie a quelle di Gesù: la salvezza appartiene al giusto.

Secondo tutti e tre i sinottici, Gesù celebrò la Pasqua prima che fosse celebrata a Gerusalemme. L'importante festa, che nei tre sinottici ha luogo il sabato che segue la morte di Gesù, Giovanni la chiama esplicitamente Pasqua. Questo gli permette di sviluppare il teologumeno di «Gesù agnello» che muore insieme agli agnelli pasquali. Naturalmente Giovanni non fa menzione del fatto che Gesù avesse già celebrato la sua Pasqua: Gesù aveva solo celebrato la sua ultima cena.

Questa contraddizione ha sempre imbarazzato gli studiosi. Ritengo che la soluzione proposta dalla Jaubert, che, malgrado le critiche, è stata più volte riconfermata, sia incontestabile[10]. Gesù non seguiva il calendario dei farisei: ne seguiva un altro.

L'esistenza di questi due diversi calendari liturgici al tempo di Gesù è certa. Alcuni seguivano il più antico calendario solare, mentre altri seguivano il calendario lunisolare, che era stato usato dall'amministrazione di Giuda, perché era il calendario di tutti i popoli circonvicini. Il calendario lunisolare, che esisteva in Gerusalemme almeno dal tempo di Menelao[11], fu introdotto nella liturgia del Tempio verso la fine del I secolo a.C., secondo un testo più volte citato nelle scritture rabbiniche. Questo passo narra di come ci si rivolse a Hillel (il Vecchio) per risolvere il problema se fosse più forte la legge del sabato o la legge della Pasqua «perché si era dimenticata la norma» (*zw' hlkh n'lmh*). Giacché la Pasqua cade di sabato con discreta frequenza, è impensabile che nessuno si ricordasse più come ci si comportava in passato. In realtà, fu necessario un pronunciamento normativo solo perché non era mai accaduto in precedenza che la Pasqua cadesse di sabato[12].

[10] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris 1957; A. JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumran*, NTS, 7 (1960-61), pp. 1-30; A. JAUBERT, *Le mercredi où Jésus fut livré*, NTS, 14 (1968), pp. 145-164; A. MODA, *La date de la cène; sur la thèse de M.lle Annie Jaubert*, in «Nicolaus», 3 (1975), pp. 53-116; J.C. VANDERKAM, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert' Hypothesis*, CBQ, 41 (1979), pp. 390-41.

[11] Cfr. R.T. BECKWITH, *The Earliest Enoch Literature and its Calendar; Marks of their Origin, Date and Motivation*, RQ, 10 (1981), pp. 365-403; F.H. CRYER, *The 360-Day Calendar Year and Early Judaic Sectarianism*, in «Old Testament», 1 (1987), pp. 116-122; P. DAVIES, *Calendrical Change and Qumran Origins. An Assessment of VanderKam Theory*, CBQ, 45 (1983), pp. 80-89; P. SACCHI, *Testi palestinesi anteriori al 200 a.C.*, RivB, 34 (1986), pp. 183-204, riprodotto in P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, pp. 173-186; J.C. VANDERKAM, *2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem*, JSJ, 12 (1981), pp. 52-74; J.C. VANDERKAM, *The 364-Day Calendar in the Enochic Literature*, *SBL 1983 Seminar Papers*, Chico Calif. 1983, pp. 157-165.

[12] jPes 33a. Cfr. F. MANNS, *Pour lire la Mishna*, Jerusalem 1984, pp. 50-51 (tr. it. *Leggere la Misnah*, Paideia, Brescia 1987).

Questo fenomeno del doppio calendario lascia intravedere una società che era, sul piano religioso, divisa in due: coloro che seguivano l'innovazione liturgica dei farisei, e coloro che non la seguivano.

L'IMPURITÀ (Marco 7)[13]

Molto prima di Gesù, l'impurità già costituiva un problema. Nella Lettera di Aristea il problema della purità sorge dal contatto coi pagani, e la risposta veniva data per loro; non sussistevano dubbi riguardo le leggi concernenti l'impurità o la loro validità[14]. In seguito, il problema sorse in seno alla stessa società giudaica: il problema non era più come rispondere ai pagani, ma trovare quale fosse il valore della purità da un punto di vista più esistenziale. R. Ḥanina ben Dosa (prima metà del I secolo d.C.) che, si narra, fu visto camminare portando sulle spalle la carcassa immonda di un serpente (*ʿarod*), diede a suo modo la sua risposta a questo problema: l'impurità non esiste[15]. È interessante notare che deduciamo quale fosse il pensiero di R. Ḥanina ben Dosa solo dal suo gesto. Alcuni gesti di Gesù potrebbero forse essere analizzati nello stesso modo.

L'essenismo sviluppò l'idea di impurità nel senso opposto: non solo l'impurità esisteva, ma era sinonimo di peccato, e in ogni caso era una forza maligna. «L'uomo è nel peccato (*ʿawon*) fino dall'utero» (1QH 4, 29-30). In questo caso «peccato» non significava «trasgressione»; il suo significato era più ampio: si trattava d'una forza, d'una *res* che in qualche modo invadeva l'uomo sin dal suo concepimento. Nella Regola della comunità leggiamo che chi non entra a far parte della setta «non sarà giustificato per la grande (?) durezza del suo cuore... non sarà santificato nemmeno da tutta l'acqua dei mari e dei fiumi.., ma resterà completamente impuro per tutto il tempo che rifiuterà la volontà (*mišpaṭim*) di Dio» (1QS 3, 3-6). La via di salvezza dal peccato coincide con la purificazione. Le norme di purità erano estremamente importanti per gli esseni. L'impurità era il peccato stesso.

Per Gesù l'impurità esisteva realmente[16]. Egli negava soltanto che esistessero cibi impuri, e, in ogni caso, negava che la loro impurità fosse in grado di contaminare l'uomo. Non sappiamo cosa Gesù pensasse dell'impurità da con-

[13] Cfr. R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity, Traditional History and Legal History in Mark 7*, JSNT SS 13, Sheffield 1986.

[14] Cfr. LetAris 142 ss.

[15] Cfr. b.Ta'an 25a e b.Ber 33a. Cfr. anche G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1983², (tr. it. *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983).

[16] Cfr. anche Matteo 15. L'ideologia riguardate il puro e l'impuro è la stessa che in Marco, anche se i due brani non sono uguali. La mancanza del tema dell'impurità dei cibi si può spiegare in Luca pensando ai destinatari pagani.

tatto [17], ma in ogni caso è chiaro che per Gesù solo il peccato può contaminare l'uomo. Certo, sorge qui un nuovo problema: cos'è il peccato, se anche la trasgressione delle norme concernenti la purità è effettivamente un peccato?

Dall'insegnamento che Gesù impartisce ai discepoli possiamo dedurre che egli considerava abrogate le norme di purità. E tuttavia, il concetto «norme di purità», che a noi che viviamo venti secoli dopo è sufficientemente chiaro, era molto complicato da esprimere all'epoca di Gesù, perché la sua società non era avvezza alla concettualizzazione. La normativa concernente la purità faceva parte della Legge, come ogni altra normativa. Un termine per indicare le «norme di purità», nel senso in cui oggi noi lo usiamo, a quei tempi non esisteva. La terminologia moderna deriva da un processo di concettualizzazione posteriore all'epoca di Gesù. Perché altro è dire semplicemente che «l'impurità esiste» o che «l'impurità non esiste», altro è dire che «l'impurità esiste, ma non tutto ciò che si crede che contamini, contamina». Sarebbe stato necessario avere una parola che indicasse quelle cose che si credeva contaminassero, ma non contaminavano.

Ciò rese l'insegnamento di Gesù ambiguo, come si può vedere chiaramente dai problemi che incontrò a questo proposito la chiesa nascente (si vedano l'episodio di Pietro a Cesarea, che non sa se entrare o meno nella casa del pagano, o l'altro episodio di Pietro ad Antiochia) [18]. In ogni caso, l'impurità per Gesù esisteva, ed era una forza negativa legata al peccato.

Nella seconda metà del I secolo, Ben Zakkai tornò sul problema dell'impurità, e, sulla scorta di Ḥanina ben Dosa, affermò che l'impurità non esiste («il cadavere non contamina»; «l'acqua non purifica») [19], ma allo stesso tempo Ben

[17] Mi resta difficile interpretare alcuni gesti di Gesù che potrebbero riguardare questo problema, come l'episodio dell'emorroissa (Mc 5, 25-34), e certa facilità ad incontrare i peccatori. Si tratta di gesti che non sono così radicali come quello di R. Hanina, ma abbiamo visto che per Gesù l'impurità esisteva.

[18] Cfr. Atti 10 e Galati 2, 11-14. Per un'interpretazione diversa degli avvenimenti narrati in questi passi, cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1983², cit., pp. 28-29 (tr. it. *Gesù l'ebreo*, cit., 31-32), e ID., *The Gospel of Jesus the Jew*, Newcastle upon Tyne 1981, p. 39. Fra gli atti di Gesù che possono gettare qualche luce sulla sua concezione dell'impurità, penso che possano avere qualche importanza gli episodi del capitolo 5 di Marco (22-43), sia tutti quegli episodi che mostrano una certa facilità di Gesù a intrattenersi anche con pubblici peccatori.

[19] Questo testo (Tanhuma Hugat 26 e passi paralleli) è citatato in J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 1), Leiden 1973, pp. 105-106. Neusner ne mette in dubbio l'antichità. In effetti «if Yoḥanan ben Zakkai had really said such a thing, then his opinion was everwhere ignored for the next four or five centuries... This to be sure is not a decisive argument, for his pro-gentile sayings were similarly ignored». A mio parere, l'antichità, se non di questo testo, almeno delle idee che vi vengono espresse, è certa, soprattutto perché rispondeva a una precisa esigenza del giudaismo della fine del I secolo, nel quale, come abbiamo visto, il problema era sorto ed esigeva una risposta. Una volta che l'allontanamento da pagani e *minim* andò aumentando, il problema restò a lungo in ombra. La soluzione di Ben Zakkai fu sufficente per lungo tempo.

Zakkai insisteva che tutto ciò che concerne la purità è contenuto nella Torah, e che quindi l'uomo ha l'obbligo di osservare la volontà di Dio.

Come riguardo ad altre questioni, possiamo distinguere due diversi atteggiamenti tra gli ebrei, riguardo la purità. Vi erano coloro che ritenevano che l'impurità esistesse realmente, e coloro che la consideravano soltanto una questione legata alla Legge. La composizione dei gruppi giudaici pare essere sempre la stessa: da una parte i farisei, dall'altra gli esseni. Non è chiaro da che parte stiano i testi dell'ultima apocalittica, perché il problema non mi pare vi appaia. Nell'apocalittica più antica, per esempio nel Libro dei Vigilanti, non v'è dubbio che l'impurità era considerata qualcosa di realmente esistente. Ma nel giudaismo dell'epoca persiana doveva essere un modo di vedere panebraico.

Messianismo

Il discorso della messianicità di Gesù è stato viziato dall'interpretazione che del messianismo si soleva dare in passato (e che ancora danno alcuni studiosi). Secondo quest'interpretazione, per gli ebrei del tempo di Gesù, il Messia che doveva venire doveva essere il discendente di David, che sarebbe salito sul suo trono per ristabilire le sorti di Israele (è la concezione dei Salmi di Salomone). Se questa concezione del Messia fosse stata condivisa da tutti gli ebrei, è chiaro che la pretesa, propria della chiesa nascente, che Gesù fosse il Messia, sarebbe stata assolutamente nuova all'interno del giudaismo. Sarebbe stata così nuova da situarsi persino al di fuori delle consuete categorie del pensiero ebraico.

In Marco il problema del segreto messianico è indizio del fatto che il pensiero di Gesù venne frainteso da alcuni dei suoi contemporanei. Questo tipo di fraintendimento deriva probabilmente da una certa ambiguità del pensiero di Gesù. Il testo di Marco sembra più vicino ai fatti che non il Vangelo di Giovanni. L'interpretazione che Giovanni dà di Gesù è senza mezzi termini: Gesù non volle essere re, perché il suo regno era di un altro mondo (Gv 6, 15 e 18, 36). Il fatto è che non tutti gli ebrei aspettavano il Messia condottiero, come attendeva poi nuovamente R. Aqiba. Al tempo di Gesù vi erano anche altri tipi di messianismo in Palestina, legati al sacerdozio, o a figure superumane.

Il pensiero di Gesù riguardo al Messia è chiaramente espresso in Marco 12, 35-37. Sia che Gesù si sentisse figlio di Davide o no, egli chiarì però che il Messia era superiore a Davide, che chiamò il Messia «mio Signore». Non ci interessa qui stabilire se l'interpretazione del Salmo data da Gesù fosse giusta o sbagliata: è sufficiente constatare che era la sua. Egli sentiva d'essere il Figlio di Dio[20], e quindi superiore a Davide. È stato osservato che, per gli ebrei, il

[20] Cfr. il Capitolo Quinto del presente volume.

titolo «Figlio di Dio» non era da intendersi alla lettera, e che non fu attribuito a Gesù soltanto[21]. In ogni caso, egli si identificò con il Figlio dell'Uomo, il terribile giudice escatologico, anche se quest'ultimo diviene, in Gesù, il giudice che perdona. Se Gesù si ritenne Messia, fu Messia superumano. Tra i titoli attribuiti a Gesù quello che prevalse nella prima comunità cristiana fu quello di Messia: se questo si affermò, ciò fu dovuto al fatto che molti ebrei del tempo credevano che il Messia dovesse avere caratteri superumani.

Può sembrare strano, oggi, che la gente potesse pensare che esistessero figure superumane, ma ai tempi di Gesù non era così. Tutti sapevano che Elia doveva tornare sulla terra, perché così stava scritto nella Scrittura (Ml 3, 23-24) e, se doveva tornare, ciò significava che, anche se era nato come tutti gli uomini, non era morto. Allo stesso modo, tutti sapevano che Enoch non era morto (Gn 5, 24), e la cosiddetta tradizione Enochica mostra che molti credevano che Enoch fosse vivo in qualche parte del cosmo e assolvesse speciali funzioni molto importanti. Recenti scoperte a Qumran ci hanno mostrato anche l'esistenza di un'altra figura celeste: Melchisedeq[22], che era considerato un *'ĕlōhîm*[23]. Del Figlio dell'Uomo il Libro delle Parabole diceva addirittura che egli era stato creato prima del tempo (1En 48, 3). Se la credenza in figure superumane fu comune a tutto il giudaismo, la definizione delle loro funzioni e la loro crescente importanza furono specifiche dei gruppi essenici e apocalittici.

All'epoca di Gesù, molti ritenevano che alcune di queste figure (e forse anche altre) potessero venire sulla terra con una funzione salvifica. In Matteo 11, 14 leggiamo: «Egli è quell'Elia che deve venire»; in Matteo 16, 14: «Alcuni (dicono che sei) Giovanni il Battista; altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti» (si veda anche Lc 9, 7-9; 18-19; Gv 1, 19-21). Qualunque sia l'interpretazione esatta di tutti questi passi, è chiaro che Gesù interpretava la propria funzione nel piano divino come messianica, e che la figura del Messia era per lui decisamente più simile a quella superumana dell'essenismo e dell'apocalittica che a quella umana (davidica o no) dei farisei.

[21] Cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1983², pp. 192 ss. (tr. it. *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 224-233).

[22] È il frammento 11Q13 (=11QMelch). Cfr. A.S. VAN DER WOUDE, *Melchisedek als Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, «Oudtestamentische Studiën», 14 (1965), pp. 354-373 e recentemente E. PUECH, *Notes sur le manuscrit de 11QMelchisédeq*, RQ, 12 (1987), pp. 483-515. Cfr. anche Eb 7, 3: «Egli è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita...» e 2 Enoch 68-73, in cui Melchisedeq nasce virginalmente da Sofonim e viene portato dall'arcangelo Michele nel giardino dell'Eden, dove vive eternamente.

[23] Su Melchisedeq detto *'ĕlōhîm*, cfr. C. GIANOTTO, *Melchisedeq e la sua tipologia*, Supplementi alla «Rivista Biblica» 12, Brescia 1984, pp. 64-75.

In ogni caso, Gesù si identificava con la più grande di tutte le figure sovrumane, com'è implicito in Marco e più tardi esplicito in Giovanni[24]. Da un lato questo mostra la novità di Gesù, ma dall'altro risulta chiaro in quale orizzonte di pensiero egli si muovesse.

UN IMPORTANTE CASO DI HALAKAH: IL DIVORZIO

Non vi è dubbio che per i farisei il divorzio, o meglio il ripudio, era lecito in base alla Legge deuteronomica. Potevano essere dicusse le ragioni che lo legittimavano, ma non il principio[25]. È altrettanto chiaro che il ripudio non era lecito per gli esseni, che probabilmente rifiutavano persino le seconde nozze d'un vedovo o d'una vedova[26]. Nel Vangelo di Marco, l'atteggiamento di Gesù sembra lo stesso degli esseni, fatta eccezione per il problema delle seconde nozze di un vedovo o di una vedova, che non viene menzionato. Paolo le permette, ma dal momento che, per permetterle, fa alcuni ragionamenti, ciò significa che si trattava d'un problema aperto, non pacifico. Paolo fa una concessione, alla luce del principio che «è meglio sposarsi che ardere»[27].

Ancora una volta, il pensiero di Gesù è legato alla spiritualità essena, non a quella farisaica.

[24] L'identificazione di Gesù è implicita nei sinottici (vedi il passo di Marco 2 precedentemente discusso); diviene esplicita in Giovanni, anche se egli usa questo titolo per Gesù più raramente degli altri evangelisti: cfr. 9, 35-29. Questo si spiega bene con la data più tarda dell'opera di Giovanni rispetto a quella dei sinottici. Quando Giovanni scriveva, Gesù era ormai il Messia.

[25] Si veda la discussione fra le scuole di Hillel e di Shammai sulle cause che legittimavano il ripudio. Cfr. STRACK e BILLERBECK, *op. cit.*, nota 3, I, pp. 313 ss. (*Gittin* 9, 10).

[26] Cfr. CD 4, 20-21: «*lqht šty nšym bḥyyhm wyswd hbry'h "zkr wnqbah br' 'wtm"*». «Essi prendono due donne nella loro (riferito a uomini) vita, mentre il principio della creazione è: maschio e femmina Dio li creò». Per quanto vi siano molte interpretazioni e quella qui indicata non sia la più seguita, tuttavia questo testo non può significare altro, perché «loro» è riferito a un sostantivo maschile. Dunque il senso è: «La colpa consiste nel fatto che essi prendono più di una moglie durante la vita». Il fatto stesso che si sottolinei «durante la vita» mostra che il problema non sta nella simultaneità (condanna della poligamia), ma nel permettere le seconde nozze. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, cit., p. 236, dichiara che il testo non è chiaro, elenca tutte le interpretazioni possibili e opta per «loro» da intendere come riferito alle donne. Cfr. anche H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, I, pp. 40-42 e 192-193.

[27] Paolo (1 Cor 7) consiglia ai non sposati e ai vedovi e vedove di vivere in continenza (v. 9); ma alla fine (v. 39) spiega che le seconde nozze sono lecite, perché la moglie è vincolata dalla Legge al marito per tutto il tempo che il marito vive (che è la falsariga del «durante la vita» di CD). Se il marito muore, però, la donna è libera. Paolo non ha in mente la poligamia, ma chiaramente le nozze del/la vedovo/a; se egli deve argomentare per concederle (Paolo ha già fatto la concessione al v. 8), ciò significa che la cosa non era del tutto ovvia, e che qualcuno probabilmente negava ai vedovi il diritto alle seconde nozze.

Dall'analisi condotta su questi pochi passi, che però riguardano aspetti fondamentali del pensiero giudaico del tempo di Gesù, il giudaismo appare sostanzialmente diviso in due tipi principali. La distinzione tra questi «tipi principali» non risiede nelle soluzioni trovate per ogni problema, ma nell'approccio generale, e nei concetti-base usati per pervenire ad ognuna delle soluzioni. L'importanza del messianismo deriva da un atteggiamento di sfiducia nei confronti dell'uomo che non è nuovo nel giudaismo, come non è nuovo neanche l'atteggiamento opposto. Sfiduciato nei confronti dell'uomo, l'essere umano cerca una via di salvezza esclusivamente tramite la bontà e la misericordia divine. Questo atteggiamento favorisce la concezione dell'impurità come *res*, perché l'impurità così concepita limita veramente l'uomo, che in certe posizioni estreme dell'essenismo sembra addirittura annichilito.

Questi due atteggiamenti opposti coesistevano già da lungo tempo nel mondo giudaico, anche se non erano stati concettualizzati. La religiosità dell'autore di Isaia 11, che attendeva la salvezza dal Re Messia, era diversa dalla religiosità dell'autore di Deuteronomio 30, 15, che scriveva: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male»[28].

Quest'impressione, ricavata dall'analisi dei testi, che in Palestina vi fossero due tipi principali di giudaismo, risulta confermata dal pensiero di Giuseppe Flavio, che può essere considerato il testimone diretto del periodo qui considerato, anche se visse alla fine del periodo.

Giuseppe Flavio distingue solo tre gruppi all'interno del giudaismo: i farisei, i sadducei e gli esseni. Le correnti di pensiero giudaiche (*hairéseis* o *philosophíai*) sono per Giuseppe Flavio sempre tre, anche quando (in *Antichità* 18) ne presenta quattro: «le filosofie sono tre» (*Antichità* 18, 11); «Alla quarta filosofia...» (*Antichità* 18, 23).

Per quanto Giuseppe Flavio fornisca una quantità di informazioni su queste sette, e sugli esseni in particolare, egli riassume sempre il suo pensiero secondo un principio preciso, che considera il fondamento di tutte le divergenze di opinione. Questo criterio era costituito dall'importanza che ciascuna setta attribuiva all'azione dell'uomo e all'azione di Dio. Ai due estremi vi sono i sadducei e gli esseni. I farisei stanno nel mezzo, e questo per Giuseppe Flavio era forse un titolo di merito. Giuseppe spiega però che dal punto di vista storico i sadducei erano irrilevanti (*Antichità* 18, 17), e in effetti vennero assorbiti dai farisei. Di conseguenza, egli riteneva che le ideologie giudaiche di Palestina,

[28] Cfr. Sir 15-17. Tutte le varianti del versetto 15, che contiene una delle tesi centrali del pensiero dell'autore, derivano dal problema della libertà di scelta. L'autore scrisse che Dio mise l'uomo in mano della sua capacità di decidere (*diabúlion*); ma per qualche copista «in mano della sua capacità di decidere» divenne: «in mano del suo nemico», o anche: «in mano della sua natura» (le due lezioni furono poi conflate). Accanto al «fare la volontà di Dio è intelligenza» troviamo anche che «fare la volontà di Dio è fede». Doveva trattarsi di un problema veramente sentito e dibattuto.

almeno sino al 70, potessero essere classificate in due gruppi principali: i farisei/sadducei e gli esseni. Secondo Giuseppe Flavio, i due gruppi differivano perché gli uni riconoscevano il valore dell'azione umana, mentre gli altri attribuivano tutti gli eventi umani a Dio. È ovvio che questa classificazione è più astratta che storica. Le fazioni erano più di due o tre. Giuseppe le conosceva molto bene, ma quando volle presentare le caratteristiche principali del pensiero del proprio popolo alla civiltà occidentale, trovò naturale dividerlo in due gruppi principali. In altri termini, le «filosofie» giudaiche corrispondono solo parzialmente ai gruppi storicamente attivi. È interessante notare che il termine «filosofie» compare solo nel testo da lui scritto per ultimo. Prima le «filosofie» erano dette *hairéseis,* termine che presupponeva caratteristiche più storiche e concrete, e che da ultimo gli parve inadeguato.

Il testo di *Antichità* 13, 172-173, che è il più breve e quindi il più schematico, è estremamente chiaro. Il nocciolo del problema, per Giuseppe Flavio, è l'atteggiamento dell'ebreo di fronte a ciò che egli chiama Destino. I farisei, dice Giuseppe Flavio, ritengono che solo alcune cose siano dovute al Destino (cioè al volere di Dio)[29]; i sadducei negano questo Destino e considerano l'uomo responsabile di tutte le cose che gli avvengono nella vita; gli esseni sostengono che di tutto è padrone il Destino[30].

Data l'esperienza diretta di Giuseppe Flavio, il suo criterio storiografico doveva essersi formato a contatto con un problema particolarmente sentito a quel tempo, e tale da dividere gli animi. Questa osservazione lo rende particolarmente importante: non si tratta di una divisione operata da noi, e di cui gli antichi non avessero coscienza. Se la coscienza di questa divisione fosse solo nostra, essa avrebbe importanza solo per scrivere la storia del pensiero, ma se ne avevano coscienza anche i contemporanei, significa che essa stessa fu forza che agì nella storia.

Che la classificazione di Giuseppe Flavio fosse basata su princìpi teorici, anche se derivati da fazioni storiche, è confermato non solo dal fatto, di cui s'è già detto, che gli antichi conoscevano molti più nomi di gruppi giudaici rispetto ai tre usati da Giuseppe Flavio per redigere la sua classificazione[31], ma an-

[29] Per «Destino» Giuseppe Flavio dice sempre *heimarméne*, parola cara agli stoici e scelta da Giuseppe Flavio forse perché era la più usata al suo tempo, ma anche perché era la più vicina, proprio perché usata dagli stoici, al concetto di «volontà divina» che egli voleva esprimere.

[30] Cfr. anche *Antichità* 18, 13 (per i farisei); 17 (per i sadducei); 18 (per gli esseni). Nella *Guerra giudaica* i paragrafi 2, 119-166 sono dedicati quasi interamente agli esseni. Ai sadducei e ai farisei Giuseppe Flavio riserva solo i §§ 162-166, e solo in questi paragrafi appare la presentazione schematica fondata sul criterio della libertà di scelta. Per gli esseni questa interpretazione appare solo nei testi più brevi. Si tratta, dunque, di un criterio riassuntivo e generale, ma proprio per questo importantissimo ai fini di una qualunque classificazione delle correnti del tempo.

[31] Dalle fonti cristiane si possono ricavare fino a 13-14 nomi. In genere gli autori forniscono serie di sette nomi, ma i nomi delle serie non coincidono. I nomi sono i seguenti: Ebioniti, Elle-

che dal fatto, opposto e complementare, che noi studiosi moderni usiamo almeno un termine ignoto agli antichi: quello di apocalittica. Eppure, i testi che noi definiamo apocalittici mostrano l'esistenza di una corrente di pensiero che difficilmente poteva essere ignota a Giuseppe Flavio, data la quantità delle opere che a tale corrente appartengono, e la loro originalità in seno al giudaismo. Il fatto che noi oggi poniamo alcune, ma non tutte, le opere apocalittiche in relazione all'essenismo[32], può spiegare perché Giuseppe Flavio ignorasse questa corrente di pensiero. Le opere apocalittiche ovviamente erano, per lui, o dall'una o dall'altra parte: mettere 1 En 10, 8 e 98, 4 nella stessa corrente di pensiero è impossibile, se non si ricorre al moderno concetto di «sviluppo storico».

Da questa breve analisi emerge che il *background* culturale di Gesù fu di tipo essenico. La sua unicità va ricercata all'interno di questo tipo di pensiero, che lo portò necessariamente ad un confronto con l'altra parte. Parlo di confronto e non di scontro, perché si trattò sempre di un dialogo fra ebrei, condotto, conformemente alla mentalità ebraica del tempo, non sui princìpi fondamentali, ma solo su molti problemi specifici. Del resto, il pensiero di Gesù fu sempre lungi dalla rigidità e dall'estremismo degli esseni.

Quando sto per licenziare alla stampa questo manoscritto, leggo l'ottimo articolo di F. García Martínez, *¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?*, in A. Piñero (curatore), *Orígenes del cristianismo; Antecedentes y primeros pasos*, Cordoba-Madrid 1991, 177-199. Che apocalittica ed essenismo stiano entrambi sul medesimo versante del pensiero giudaico, quello della teologia della promessa, mi pare fuor di dubbio, ma le differenze non vanno sottovalutate: si pensi al problema della libertà di scelta dell'uomo (vedi § 1 in fine e nota 9), o anche al diverso atteggiamento di fronte allo Stato. In altri termini, le etichette mi lasciano sempre più dubbioso.

nisti, Emerobattisti, Erodiani, Esseni, Farisei, Galilei, Genisti, Masbatei, Meristi, Nazareni, Sadducei, Samaritani, Scribi (per gli «scribi» come gruppo sociale cfr. J. NEUSNER, *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D.70 to 100*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 1972, pp. 3-42, pp. 3 e 37-41). Cfr. EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica*, IV, 22, 7; GIUSTINO, *Dialogo*, 80; EPIFANIO, *Hereses*, I, 14ss.; *Constitutiones Apostolicae*, 6, 6; PSEUDOGEROLAMO, *Indiculus haereseorum*; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Origenes*, 8, 4. Giuseppe Flavio può parlare del Battista, dello stesso Gesù, di Giuda il Galileo e, ovviamente, di molti altri, ma non per questo modifica il suo schema interpretativo generale.

[32] Cfr. P. SACCHI, *Per una storia dell'Apocalittica*, in *Atti del terzo convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*, 9-11 novembre 1982, Roma 1985, pp. 9-34, specialmente p. 26; ID., *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: Peccato d'origine e libertà dell'uomo*, «Henoch», V (1983), pp. 31-61; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Essénisme qumranien: Origines, caractéristiques, héritage*, in *Atti del quinto Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*, 12-15 novembre 1984, Roma 1987, pp. 37-58, specialmente p. 48.

Capitolo Quinto

GESÙ COME "FIGLIO" E IL MAESTRO DI GIUSTIZIA COME "GIARDINIERE"

James H. Charlesworth

L'*Introduzione* al presente volume chiarisce come tra gli specialisti di tutto il mondo esista ormai un fondamentale consenso a proposito dei manoscritti del Mar Morto. Alla luce di queste tesi ormai unanimamente condivise, è possibile far rilevare quanto i manoscritti del Mar Morto siano importanti per una comprensione del proto-giudaismo e delle origini del cristianesimo.

INTRODUZIONE

I Manoscritti del Mar Morto

Il primo proposito che questo capitolo si prefigge, è quello di cercare di discernere come e in quali maniere potremmo avvicinarci alla comprensione di quell'ebreo devoto, il Maestro di Giustizia, il cui nome avrebbe forse potuto essere Sadoc[1]. Chi pensava di essere? Si riferiva a se stesso in metafora? Riteneva di detenere un posto speciale nella divina storia della salvezza?

Molti eminenti specialisti sono giunti alla conclusione che *alcune parti* dei manoscritti del Mar Morto furono scritte dal Maestro di Giustizia, il fondatore della comunità di Qumran. Tra questi specialisti vi sono Carmignac, Dupont-Sommer, Jeremias, Quimron, Schultz, Strugnell, Sukenik, Yadin ed altri[2].

[1] Y. YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect,* London 1985, p. 228.

[2] J. CARMIGNAC, *Christ and the Teacher of Righteousness: The Evidence of the Dead Sea Scrolls*, Baltimore 1962; ID., *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* 2 voll., Paris 1961 e 1963, vol. I, pp. 129-280. Carmignac conclude che 1QS, 1QSa, 1QSb, 1QH e 1QM furono tutti composti dal Maestro di Giustizia. Cfr. CARMIGNAC, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, cit. vol. II, p. 32. L.H. Schiffman fa giustamente notare che non è possibile che i suddetti siano tutti stati scritti dalla medesima persona. Cfr. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scroll: A Study of the Rule of the Congregation*, SBLMS 38 (Atlanta 1989), p. 74. G. JEREMIAS,

Singolarmente importante per questa ricerca mirata è il rotolo noto come Inni di ringraziamento (1QH). Sin dall'inizio delle ricerche su Qumran questi inni hanno attirato l'attenzione degli specialisti in quanto forse[3], con una certa probabilità[4], o certamente[5] composti dal Maestro di Giustizia. G. Jeremias ed altri perfezionarono la metodologia e diedero saldo fondamento alle conclusioni che traevano. Solo alcuni degli inni di questo rotolo (1QH) vennero composti dal Maestro di Giustizia[6]. Oggi, i principali esperti dei manoscritti del Mar Morto sono giustamente giunti alla conclusione che alcuni degli Inni di ringraziamento vennero composti dal Maestro di Giustizia[7].

Der Lehrer der Gerechtigkeit, SUNT 2, (Göttingen 1963). E. QIMRON - J. STRUGNELL, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, in «The Isral Museum Journal», 4 (1985), pp. 9-12. E. QUIMRON - J. STRUGNELL, in *Biblical Archeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology* (Jerusalem, April 1984), ed. J. Amitai, Gerusalemme 1985, pp. 400-7. P. SCHULTZ, *Der Autotätsanspruch des Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran*, Meisenheim am Glan 1974. E.L. SUKENIK, *I rotoli del Mar Morto dell'Università Ebraica*, Gerusalemme 1955 (in ebraico), p. 39. YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law*, cit., p. 87, e particolarmente p. 228. B.Z. Wacholder avanza un'opinione indipendente: il Rotolo del Tempio (11QTemple), il più lungo dei rotoli del Mar Morto, sarebbe «il precursore della restante letteratura qumranica». Sarebbe stato composto intorno al 200 a.C. dal Sadoc di CD 4, 1 e 5, 5, che non sarebbe altri che il Maestro di Giustizia, che intendeva essere superiore anche a Mosè. WACHOLDER, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983, particolarmente le pp. 226-29; la citazione è da pagina 203. Cfr. anche le opere di A. Dupont-Sommer elencate nelle note che seguono.

[3] SUKENIK, *Dead Sea Scrolls*; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Cleveland 1978, p. 145.

[4] J.T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, trad. J. Strugnell, SBT 26, London 1959, p. 40; H. RINGGREN, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, trad. E.T. Sander, Philadelphia 1963, p. 16. Cfr. anche J. DANIÉLOU, *The Grandeur and Limits of the Teacher of Righteousness*, in *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, tr. S. Attanasio, Baltimore 1963, pp. 80-85 (tr. it. *I Manoscritti del Mar Morto e le origini del Cristianesimo*, Archeosofica, Roma 1990).

[5] Dupont-Sommer sosteneva che «egli si presenta indubbiamente in diversi dei cantici come *leader* della setta del Patto: è il Maestro che ammaestra, il Padre che si prende cura dei propri figli e li nutre, la Fonte delle acque di vita, l'Edificatore della Comunità degli eletti, il Giardiniere della piantagione eterna. Com'è possibile evitare di concluderne che una tale persona debba essere lo stesso Maestro di Giustizia...?». DUPONT-SOMMER, *The Essene Writings from Qumran*, trad. G. Vermes, Oxford 1962, p. 200.

[6] Per una discussione sulle ricerche anteriori al 1962 si veda G. JEREMIAS, *Das Selbst-Zeugnis des Lehrer der Gerechtigkeit*, in *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, pp. 167-69.

[7] H. STEGEMANN, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971; H.W. KUHN, *Endeuwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, SUNT 4, Göttingen 1966; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in der Texten aus Qumran*, SUNT 6, Göttingen 1969; J. MURPHY O'CONNOR, *The Essenes and Their History*, RB, 81 (1974), p. 217; P.R. DAVIES, *Qumran under the Teacher: Period Ia in Qumran*, Grand Rapids 1982, pp. 82-92; J.J. COLLINS, *The Origin of the Qumran Community: A Review of the Evidence*, in *To Touch the Text: Biblical and Related Stu-*

Un inno che quasi certamente fu composto da lui è quello che si trova nella colonna 8 degli Inni di ringraziamento. Presenta un uso del pronome di prima persona che risulta peculiare e differenziante, e riflette una peculiare consapevolezza d'esser stato insignito di potere da parte di Dio, e d'averne ricevuto rivelazioni. È praticamente inimmaginabile che possa esser stato composto da un qualsiasi pio membro della comunità di Qumran. Focalizzeremo la nostra ricerca su quest'inno, cercando di comprendere cosa ci può dire a proposito dell'auto-comprensione del Maestro di Giustizia.

I Vangeli

Il secondo proposito che questo capitolo si prefigge, è quello di esaminare la parabola dei vignaioli omicidi, per vedere se essa contenga qualche prezioso sedimento di quella che dovette essere l'auto-comprensione di Gesù. In quale misura questa parabola ci aiuta a comprendere l'auto-comprensione che Gesù aveva di se stesso?

Numerosi specialisti del Nuovo Testamento sono lentamente giunti a non poter più sottoscrivere il pessimismo di Bultmann e di altri[8]. Chrys C. Cara-

dies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J., ed. M.P. Horgan e P.J. Kobelski, New York 1989, p. 177. Vermes trova che quest'approccio a 1QH sia troppo propenso a far congetture. VERMES, *The Essenes and History*, JJS, 32 (1981), p. 27. H. BURGMANN, *Die Geschichte der Essener von Qumran und Damaskus*, QM, 5 (Krakow 1990), p. 25.

È necessario operare una distinzione tra il cercare di ricreare la storia della comunità di Qumran sulla base di 1QH, e il cercare di comprendere le esperienze personali del Maestro di Giustizia conservateci nelle composizioni di suo pugno (i «Lehrerlieder», in particolare 1QH 2, 1-19; 2, 31-39; 3, 1-18; 4, 5-5, 4; 5, 5-19, 20-7, 5; 7, 6-25; 8, 4-40). Questi «Lehrerlieder» furono identificati e sostenuti da JEREMIAS in *Der Lehrer der Gerechtigkeit*. Cfr. il resoconto del dibattito fatto da P.R. CALLAWAY in *The Personal Experiences of the Teacher: The History of the Qumran Community: An Investigation*, JSPS, 3, Sheffield 1988, pp. 185-90. Al momento stiamo focalizzandoci su 8, 4-40 e sull'auto-comprensione racchiusa in queste righe.

[8] R. BULTMANN, *Jesus*, Berlin 1926; tr. ingl. 1934 (tr. it. *Gesù*, Brescia, Queriniana, Giornale di Teologia 155); ID., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, tr. ingl. 1964; *Theologie des Neuen Testaments*, 2 voll., Tübingen 1948, 1951; tr. ingl. 1951, 1955 (tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Biblioteca di teologia contemporanea 46, Queriniana, Brescia). Citiamo solo le prime edizioni. Ovviamente la frattura si ebbe nei primi anni Cinquanta, con la famosa conferenza presso i bultmaniani di E. KÄSEMANN. Cfr. KÄSEMANN, *The Problem of the Historical Jesus*, in *Essays on New Testament Themes*, SBT 41, Nashville, London 1964, pp. 15-47 (l'ed. tedesca è del 1953); ID., *Blind Alleys in the "Jesus of History" Controversy»*, in *New Testament Questions of Today*, tr. ingl. W.J. Montague. London-Philadelpia 1969, pp. 23-65 (l'ed. tedesca è del 1965). In quest'ultima pubblicazione. Käsemann chiariva lo scopo del suo saggio *The Problem of the Historical Jesus*, nella seguente maniera: «Lo scopo del mio saggio sul Gesù storico era di rianimare la discussione nel circolo degli allievi di Bultmann, e di produrre, per quanto possibile, una certa autocritica da parte del maestro, il cui scetticismo storico riguardo a questo punto mi pare tanto esagerato, quanto mi paiono pericolosi gli esiti teologici di tale scetticismo» (p. 35). Concordo in pieno con Käsemann.

gounis ha fatto giustamente notare che l'«errore capitale», metodologicamente parlando, risiede nell'«opinione ingiustificabilmente pessimistica che è stata assunta globalmente nei confronti alle fonti»[9]. Ciò significa, in termini più divulgativi, all'incirca questo: che lo studioso ultra-liberale dice a tutti gli altri: «Vi sfido a provare che Gesù disse veramente queste parole esattamente in quel modo». Con questo tipo d'atteggiamento, l'attenzione scrupolosa viene detronizzata a favore del positivismo.

Fortunatamente, non vi è più unanimità riguardo al fatto che non sia possibile discernere e discutere l'auto-comprensione di Gesù, o i suoi propositi. Le mie ricerche mi inducono ad ammettere che Gesù non affermò mai d'essere il Messia. Questa conclusione, in ogni caso, non è motivo sufficiente per affermare, né implica, ch'egli non possa aver avuto una qualche percezione di sé di tipo messianico. Il suo silenzio potrebbe essere un'indicazione implicita del fatto che egli forse si riteneva il Messia[10]. Numerosi testi ebraici, come i Salmi di Salomone e 4 Ezra, indicano che Dio soltanto può dichiarare chi sia il Messia. Qualsiasi auto-designazione prova solamente che colui che tale si proclama non può essere il Messia. Questo fatto certo aiuta a chiarire la reticenza (o il rifiuto) di Gesù ad accettare la confessione di Pietro, secondo quanto ci riferisce Marco 8[11].

Come qualsiasi essere umano, Gesù ebbe una qualche comprensione e percezione di sé. Ma ebbe qualcosa come un'auto-comprensione di tipo messianico?

Numerosi specialisti sono ora giunti alla conclusione che è possibile che Gesù abbia avuto una qualche auto-comprensione di tipo messianico. Questo elenco comprende un ampio novero di specialisti del Nuovo Testamento, come D.E. Aune, D. Flusser, D.R.A. Hare, M. Hengel, R. Leivestad e B.F. Meyer[12]. E.P. Sanders asserisce che Gesù accettò il ruolo di re «implicitamente o esplicitamente»[13]. Malgrado le ovvie testimonianze testuali contradditorie, H. Boers è costretto ad ammettere che l'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme solleva per lo meno la possibilità che Gesù abbia a tratti avuto una qualche auto-comprensione di tipo messianico[14]. M. Hengel fa notare che il ruolo carismatico di Gesù, in particolare la sua esortazione a seguirlo, rivela la sua perce-

[9] CHRYS C. CARAGOUNIS, *The Son of Man: Vision and Interpretation,* WUNT, 38, Tübingen 1986, p. 242.

[10] Questa tesi è stata proposta molto tempo fa da J.C. O'NEILL nel suo *Silence of Jesus*, NTS 15 (1969), pp. 153-67. O'Neill propone che il silenzio di Gesù possa esser parte d'una «cristologia» implicita.

[11] Secondo Matteo 16, invece, Gesù accetta la confessione e benedice Pietro.

[12] Per una bibliografia, cfr. il Capitolo Primo del presente volume, n. 112.

[13] E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism,* Philadelphia 1985, p. 326 (tr. it. *Gesù e il Giudaismo,* Marietti, Genova 1992).

[14] H. BOERS, *Who was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels,* New York 1989.

zione, quella cioè di possedere «una non-derivata autorità "messianica"» [15]. L'eminente specialista svedese R. Leivestad sostiene che Gesù «si riteneva il Messia» [16].

La parabola dei vignaioli omicidi, malgrado alcune tracce di rielaborazione redazionale da parte dei suoi seguaci, sembra in ultima analisi risalire a Gesù [17]. Dunque, è possibile che con la parola «figlio» egli facesse riferimento a se stesso: «Egli (l''uomo che piantò una vigna' = Dio)» inviò «suo figlio» ai vignaioli «dicendo: "Rispetteranno mio figlio"». Queste parole sono tratte dalla versione canonica (Mc 12, 1-9; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19). Un'opera apocrifa antica, il Vangelo di Tommaso, tramanda di queste stesse parole la seguente versione: « Allora il signore mandò il proprio figlio. Disse: "Forse rispetteranno mio figlio"» [18].

È verosimile che Gesù possa essersi pensato come «figlio di Dio»? Lavorando su altri testi, numerosi studiosi sono giunti alla conclusione che la risposta è un semplice sì: Gesù si considerava figlio di Dio. Tra gli esperti giunti a questa conclusione vi sono M.J. Borg, D. Flusser e J.D.G. Dunn [19].

Proposito ultimo

Il proposito ultimo che questo capitolo si prefigge, è quello di confrontare ciò che avremo appreso sul Maestro di Giustizia colla nostra nuova comprensione di Gesù. Qualsiasi influenza tra loro dovrà essere dal Maestro di Giustizia – che visse nel II secolo a.C. – a Gesù – che visse nel I secolo d.C.; ma se è possibile che Gesù, da ragazzo, abbia conosciuto Hillel [20]; non vi sono elemen-

[15] M. HENGEL, *The charismatic Leader and His Followers*, tr. J.G.C. Greig, Edinburgh 1981, p. 87.

[16] R. LEIVESTAD, *Jesus-Messias-Meschensohn: Die jüdischen Heilandserwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser, und die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu,* in ANRW II, 25, 1, (1982), pp. 220-64.

[17] Quest'affermazione è corroborata da molti studi delle parabole di Gesù.

[18] Per il testo e il dibattito, cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Jesus Concept of God and His Self-Understanding,* in *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries,* ABRL 1, New York 1988, pp. 131-64 (tr. it. di D. Tomasetto, *Gesù nel Giudaismo del suo tempo, alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana Editrice, Torino 1994; il testo del Vangelo di Tommaso è qui tratto da *Apocrifi del Nuovo Testamento,* a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971).

[19] M.J. BORG, *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture and the Life of the Discileship*, New York-London 1987, p. 50. D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity,* Jerusalem 1988, pp. 263, 293, 619, 622-23. L'opera di Flusser parla dell'«acuta auto-consapevolezza che Gesù aveva della propria figliolanza, e i suoi sentimenti d'intimità nei confronti del proprio Padre», p. 293. J.D.G. DUNN, *The Evidence of Jesus,* Philadelphia 1985, pp. 47-50.

[20] Non vi è certezza circa le esatte date della vita di Hillel. P. Rieger colloca l'epoca in cui egli fu capo («Presidente») del Sinedrio tra il 20 circa a.C. e il 20 d.C. al più tardi. Ne conclude che Gesù fu molto probabilmente un discepolo di Hillel. RIEGER, *Hillel und Jesus,*

ti che possano suggerire che abbia mai saputo qualcosa del Maestro di Giustizia[21]. Si può supporre[22] che ne abbia sentito parlare da qualche esseno. Da ultimo siamo indotti a riflettere su questo argomento: questi due diversi individui presentano ciò che potrebbe esser definito un carisma profetico ed escatologico?

Il Maestro di Giustizia

Più di quarant'anni d'indagini su oltre trecento rotoli, frammenti e scavi archeologici a Khirbet Qumran e nelle grotte di Qumran hanno prodotto il seguente, e ormai ampiamente accettato, ritratto del Maestro di Giustizia, definizione che fu forse un titolo onorifico (compare in CD, 1QpHab, 4QpPs 37)[23]: in un qualche periodo anteriore al 150 a.C., egli fu un sacerdote

Hamburg 1904, pp. 7, 8, 11. W.P. Rusterholtz dissente, e replica che è piuttosto possibile che Hillel e Gesù «si siano incontrati e abbiano intrattenuto un dialogo nel Tempio di Gerusalemme quando Gesù vi si trattenne, all'età di dodici anni...». Rusterholtz, *Hillel and Godson*, in «Religious Humanism», 20 (1986), pp. 2-7; citazione da p. 2. D. Flusser si dice convinto che Hillel morì prima che Gesù nascesse. Flusser, *Hillel's Self-Awareness and Jesus*, «Immanuel», 4 (1974), pp. 31-36 (poi ristampato in *Judaism and the Origins of Christianity*, pp. 509-11). Proficue sono le riflessioni di J. Neusner, che sostiene che alcuni dei detti di Gesù acquistano pieno significato solo se studiati nel contesto dei dibattiti tra shammaiti e hilleliti precedenti il 70; cfr. il suo *First Cleanse the Inside*, NTS, 22 (1976), pp. 487-95. Se le esatte date della vita di Hillel non sono note, si può ruttavia ritenere che Hillel e Gesù siano vissuti nella stessa epoca almeno per un tratto; ciò non autorizza a supporre che Gesù abbia conversato, né tantomeno che sia stato allievo di Hillel. Cfr. i problemi nel discernere la storicità di Hillel enunciati da Neusner in *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 2 voll., Leiden 1971, parte I, pp. 212-302.

[21] N.N. Glatzer ha confrontato le tradizioni concernenti Hillel coi manoscritti del Mar Morto, ed è giunto alla conclusione che è possibile ch'egli avesse avuto qualche «contatto personale» con qualche esseno, e che alcuni dei suoi insegnamenti fossero rivolti polemicamente contro gli esseni. Glatzer, *Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls*, in *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendhal, New York 1957, pp. 232-44.

[22] Cfr. la trattazione circa la possibile relazione tra Gesù e gli esseni nel Capitolo Primo del presente volume.

[23] Per una rassegna generale della storia dei confederati di Qumran cfr. H.H. Rowley, *The History of the Qumran Sect*, BJRL, 49 (1966-67), pp. 203-32; F.M. Cross, *The Early History of the Qumran Sect*, in *New Directions in Biblical Archaeology*, ed. D.N. Freedman - J.C. Greenfield, Garden City N.Y. 1969, pp. 3-79; Vermes, *The Essens and History*, JJS, 32 (1981), pp. 18-31; Murphy O'Connor, *The Essenes and History*, RB, 81 (1974), pp. 215-44; J.H. Charlesworth, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases Among the Qumran Essenes*, RQ, 10 (1979-80), pp. 213-33; M. Kister, *Sulla storia della setta degli esseni: Studi sull'Apocalisse degli Animali, il Libro dei Giubilei e il Documento di Damasco* (in ebraico), «Tarbiz», 56 (1986-87), pp. 1-18; Callway, *History of the Qumran Community*; Collins, *Origin of the Qumran Community*, in *To Touch the Text*, eds. Horgan and Kobelski, pp. 159-78. Cfr. anche le parti relative a questa problematica nel Capitolo Primo del presente volume, e le ulteriori informazioni bibliografiche ivi contenute.

influente nel Tempio di Gerusalemme. Forse fu addirittura uno dei sacerdoti che officiavano[24]. Lui e il suo gruppo affermavano d'essere (e probabilmente erano) gli eredi legittimi del sommo sacerdozio; erano consapevoli d'essere gli eredi di Sadoc ed Aronne. Forse i precursori dei confederati di Qumran vissero a Gerusalemme per «vent'anni» (CD 1) prima di divenire un'entità teologicamente e sociologicamente coerente grazie alla *leadership* carismatica del Maestro di Giustizia. Alcuni del gruppo che seguì il Maestro di Giustizia erano leviti che officiavano nel Tempio.

A causa d'un profondo dissidio tra gruppi sacerdotali rivali, il Maestro di Giustizia alla fine venne estromesso dal Tempio[25], in un qualche anno anteriore al 150 a.C. Intorno alla metà del II secolo a.C., il Maestro di Giustizia guidò un piccolo gruppo di seguaci nel deserto. Qui essi trovarono le rovine di un'antica fortezza che risale chiaramente, come hanno mostrato gli archeologi, a prima della cattività babilonese del VI secolo a.C.[26]. Il piccolo gruppo di sacerdoti restaurò quelle rovine e approntò una zona in cui lavorare e officiare il proprio culto. Il piccolo gruppo viveva nelle grotte site nei pressi, e sulle terrazze di marna. Nella profonda depressione del deserto, il punto più basso sotto il livello del mare sulla terra, guardando verso occidente essi vedevano i ripidi e accidentati dirupi circostanti, guardando verso oriente scorgevano dispiegata dinnanzi a loro la distesa senza vita del Mar Morto, e in lontananza l'orizzonte, da cui ogni mattina sorgeva il sole.

In seguito, essi subirono vessazioni da parte di un sacerdote rivale e illegittimo nel culto del Tempio. Lo chiamarono il «Sacerdote Empio». Si tratta con ogni probabilità di uno dei Maccabei, Gionatan (c. 160-143 a.C.), oppure Simeone (143-c. 135 a.C.). Mentre stavano celebrando Yom Kippur (il Giorno dell'Espiazione), i membri della comunità di Qumran, e in particolare il Maestro di Giustizia, vennero fatti oggetto d'una persecuzione ad opera del Sacerdote Empio e d'altri, giunti da Gerusalemme:

> ...(il) Sacerdote Empio, che ha perseguitato[27] il Maestro di Giustizia, inghiottendolo[28] nell'irritazione della sua collera; nella casa del suo esilio e al tempo della festa del riposo, nel giorno dell'espiazione, egli apparve loro per inghiottirli e per rovesciarli nel giorno del digiuno, nel sabato del loro riposo (1QpHab 11, 4-8).

Ovviamente, il Sacerdote Empio non poteva lasciare Gerusalemme nel momento in cui lui e il suo gruppo celebravano il Giorno dell'Espiazione.

[24] H. STEGEMANN, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*.

[25] Per uno studio sociologico delle prime rivalità post-esiliche tra i vari gruppi sacerdotali, cfr. P. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975.

[26] R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, tr. D. Bourke, London 1973; ID., *Archéologie*, DJD, 3 (1962), pp. 1-36.

[27] Letteralmente, «dar la caccia», «inseguire».

[28] O «confondere», letteralmente «inghiottire».

Chiaramente il gruppo a Qumran (il posto dell'«esilio») seguiva un calendario diverso da quello accettato nel culto di Gerusalemme.

È chiaro che nel proto-giudaismo erano in uso due calendari [29], uno lunare, in uso presso i sacerdoti di Gerusalemme, e uno solare in uso presso il gruppo di Qumran e altri. È possibile che nel Giorno dell'Espiazione, mentre il Maestro di Giustizia e il suo gruppo erano dediti alle osservanze religiose, il «Sacerdote Empio» abbia gravemente ferito il Maestro di Giustizia. Non vi sono prove, comunque, che egli sia stato martirizzato, né tantomeno crocifisso [30].

Quel che è più importante, il Maestro di Giustizia era potente, e creò un nuovo tipo d'esegesi delle Scritture (cioè l'Antico Testamento, o meglio la Bibbia Ebraica), perché asseriva d'aver ricevuto una rivelazione speciale (1QpHab 7). Questa particolare rivelazione conferiva a lui e ai suoi seguaci l'autorità di sostenere che Dio avesse rivelato tutti i misteri delle parole dei profeti a lui, e a lui soltanto.

La morte del fondatore di questa comunità dovette scuotere i suoi seguaci, perché essi credevano fermamente che Dio li avrebbe presto vendicati inviando uno, o, più probabilmente, due Messia. Per quanto ci è dato sapere, delle riflessioni che fecero sulla sua morte essi non lasciarono alcuna testimonianza. Di certo non credevano che sarebbe tornato a loro, e non è chiaro se credessero alla risurrezione, che era già ben nota al proto-giudaismo, come apprendiamo dallo studio dei libri di Enoch, da Daniele, da 2 Maccabei e da molte altre opere ebraiche, tra cui l'Amidah (in particolare le Diciotto Benedizioni dei giorni feriali) [31].

All'incirca intorno al 100 a.C., le dimensioni della comunità si erano fortemente ampliate, come apprendiamo dagli scavi archeologici di Qumran e della grotta IV. Alla comunità evidentemente si unirono altri ebrei, e ingrandirono gli edifici. L'espansione fisica di Qumran non era dovuta a nascite in seno alla comunità, dal momento che gli esseni di Qumran erano probabilmente sacerdoti che praticavano il celibato [32]. Ma queste riflessioni molto probabilmente ci portano già oltre l'epoca del Maestro di Giustizia, la data e le circostanze della cui morte non sono ancora chiare [33].

[29] Il calendario solare era propugnato dai gruppi che composero 1 Enoch, Giubilei, e i manoscritti del Mar Morto. Il calendario lunare era invece seguito dall'*establishment* di Gerusalemme, come apprendiamo dalle polemiche contro quest'ultimo contenute in 1 Enoch e in molti dei manoscritti del Mar Morto, e dai cenni in proposito fatti da Giuseppe Flavio.

[30] Cfr. il Capitolo Undicesimo del presente volume.

[31] Cfr. specialmente l'invocazione n. 2, che si conclude con: «Benedetto, sii tu, o Signore, che fai risorgere i morti!» [tr. da *Preghiere dei Giorni Feriali e dei Sabati secondo il rito italiano particolare della Comunità Ebraica di Torino*, tr. e note del prof. Dario Disegni, Torino 1949-5709, Vol. II, p. 6 (N.d.C.)].

[32] Cfr. la discussione al Capitolo Primo del presente volume.

[33] Cfr. il Capitolo Undicesimo del presente volume.

Cosa pensava il Maestro di Giustizia delle proprie sofferenze e umiliazioni, del proprio esilio e di quale fosse il proprio posto nella divina storia della salvezza? Come poteva trovare qualche significato in una terra desolata, assai lontana dal centro della Terra Santa e dalla casa di Dio, il Tempio di Gerusalemme? Qual era lo scopo ch'era stato assegnato alla sua stirpe sacerdotale? Vi era speranza per lui e per il piccolo gruppo di fedeli? Dov'era Dio?

Questi interrogativi sono nostri; ma egli dovette senz'altro porsene di simili, e vi dovette riflettere. Senza dubbio egli era un sacerdote ebreo del più alto lignaggio, brillante, di gran cultura e profondamente devoto. Vi è qualche indizio di cosa poté aver pensato dei problemi esistenti in seno al giudaismo, e dell'usurpazione del Santo dei Santi in particolare? Esiste qualche scritto che possa rivelare quale fosse la sua auto-comprensione?

Per decenni alcuni eminenti studiosi, in particolare J. Carmignac, affermarono che il Maestro di Giustizia avesse scritto interamente la Regola della comunità, gli Inni di ringraziamento e persino il Rotolo della guerra[34]. Altri specialisti asserivano che il Maestro di Giustizia aveva scritto il Rotolo del Tempio[35]. Questi rotoli non possono essere attribuiti alla stessa persona; ognuno di loro è una struttura composita, formata da tradizioni risalenti a periodi differenti. Parimenti, non è verosimile che il fondatore della comunità non abbia scritto nulla dei rotoli che ci sono stati tramandati. Egli era in possesso di un'ottima educazione, e aveva fondato una comunità che si distingue da altri gruppi giudaici soprattutto per la gran quantità di documenti che copiò e compose.

Lo speciale innario della comunità è costituito dagli Inni di ringraziamento o Hodayoth. È ormai evidente che alcuni di questi inni vennero composti dal Maestro di Giustizia. Come ha mostrato G. Jeremias[36], in questi inni è reperibile l'uso della prima persona singolare, che è particolare e rappresenta un singolo individuo. L'esempio più eclatante d'un inno che riflette l'auto-comprensione del Maestro di Giustizia pare esserci stato tramandato nella colonna 8[37].

[34] Cfr. n. 2 del presente saggio.

[35] Cfr. n. 2 del presente saggio, per quanto riguarda B.Z. Wacholder.

[36] G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, in particolare pp. 249-64.

[37] Per un'analisi filologica, cfr. J.H. Charlesworth, *An Allegorical and Autobiographical Poem by the Moreh Has-Sedeq (1QH 8, 4-11)*, in *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, ed. M. Fishbane, E. Tov, con W.W. Fields (in corso di stampa).

Ne fornisco qui la mia traduzione:

4 Io [ti esalto, O Signore, perché tu] [38] mi hai posto
come[39] fontana traboccante in un deserto[40],
e (come) una sorgente d'acqua in una terra secca[41],
5 e (come) l'i[rri]gatore[42] del * giardino[43].
Tu (hai piant)ato una piantagione di cipressi, di olmi,
e cedri insieme (*yḥd*) [44] per la tua gloria;

[38] Insieme alla maggior parte dei critici ho ripristinato la formula delle Hodayoth con cui spesso comincia un inno (la tr. it. segue qui letteralmente l'ingl. dell'A. [N.d.C.]).

[39] Questa beth è un esempio della *beth essentiae*, cfr. J.H. CHARLESWORTH, *The Beth Essentiae and the Permissive Meaning of the Hiphil (Aleph)*, in *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins, Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, ed. H.W. Attridge, J.J. Collins and T.H. Tobin, New York-London 1990, pp. 67-78.

[40] L'autore, il Maestro di Giustizia, come hanno mostrato G. Jeremias e molti altri, medita sul proprio esilio nel Deserto della Giudea. Non vi sono fonti o sorgenti a o presso Qumran. L'uso di «acqua», in particolare di «acqua viva», è altamente metaforico e simbolico dell'acqua salvifica. Questo significato di «acqua viva» non si rinviene nell'ebraico biblico; nel Tanach questo termine si riferisce alle acque correnti.

[41] L'implicazione pare chiara: il Maestro di Giustizia parla di, e pensa a se stesso come, la (sorgente di) acque per gli alberi di vita (i propri seguaci).

[42] Si legga *wmšqy*. Si distinguono la *waw* e il tratto curvo verticale destro della *mem*. Letteralmente: «colui che dà acqua a» (participio in stato costrutto di sing. Hifil di *šqy*, *šqh*) o «il coppiere de» (sost. costrutto sing.) il giardino; il sostantivo acquisisce il significato di «irrigazione» nella tarda letteratura rabbinica. Talvolta, nell'ebraico di Qumran, la *yod* compare in posizione finale per lo stato costrutto singolare dei participi dei verbi di terza *h*. Cfr. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29, Atlanta 1986, p. 20. Sfortunatamente, molti traduttori ed esegeti hanno frainteso il senso di questo participio, e non hanno pertanto rilevato le dimensioni autobiografiche dell'inno.

La lezione *wmšqy* e il significato di *wmšqy* sono confermate dall'iscrizione di Gozan (proveniente da Tell Fakhariyeh, nella Siria settentrionale). L'epoca dell'iscrizione è oggetto di discussioni (non più tardi del IX-VIII secolo a.C.), ma di certo l'iscrizione è precedente alla composizione di 1QH, del II secolo a.C. Ecco il relativo passo aramaico: *wntn:r'y * wmšqy:lmt:knl:* (righe 2-3), che significa: «e colui che dà pascoli e irriga tutti i paesi». Il testo è pubblicato correttamente da S.A. KAUFMANN in *The Tell Fakhariyeh Inscription*, in «Maarav», 3 (1982), pp. 137-75; cfr. in particolare p. 159. Il testo aramaico è reperibile anche in J.C. GREENFIELD e A. SHAFFER, *Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye*, in «Iraq», 45 (1983), pp. 109-16, cfr. in particolare p. 112. Per ulteriori dati bibliografici e per una trattazione dell'argomento, cfr. K. BEYER, *Die aramäischen Texte von Toten Meer*, Göttingen 1984, p. 26; e la recensione di J. Huehnergard dell'*editio princeps* di A. Abou-Assaf, P. Bordreuil e A.R. Millard in BASOR, 261 (1986), pp. 91-95. Anche se l'iscrizione è ancora molto discussa, sulla lezione delle righe qui citate si è ormai concordi (cfr. anche n. 62).

[43] Si ha la sensazione che l'A. qui pensi all'immagine del giardino dell'Eden e del paradiso. Gli asterischi stanno a denotare l'inizio d'una nuova riga.

[44] O l'A., da queste riflessioni ed esperienze embrionali, sviluppa in seguito il concetto di *yaḥad*, «la comunità», o egli sta alludendo qui a questo significato. La prima interpretazione sembra da preferirsi, per via dell'epoca assai antica a cui va probabilmente datato quest'inno.

6 (questi sono) gli alberi di * vita nascosti[45]
tra tutti gli alberi acquatici[46]
presso la misteriosa sorgente d'acqua[47].
Ed essi fecero germogliare il virgulto (*nṣr*)[48]
per la piantagione eterna.
7 Prima di far(lo) germogliare essi mettono radici,
poi allungano le loro radici sino al fiume (*ywbl*).
E il suo tronco[49] sarà aperto alle acque vive;
8 e diverrà la fonte eterna.
Ma sul virgulto (*nṣr*)
tutte [le bestie][50] della foresta si pasceranno.
E il suo tronco (diverrà) un luogo calpestato
9 da tutti coloro che passano * per la via (*drk*)[51].
E i suoi rami (saranno cibo)[52] per ogni uccello.
E tutti gli alb(eri)[53] acquatici
si innalzeranno[54] al di sopra di lui,
perché sarà esaltata la loro piantagione.

[45] Letteralmente «quelli che si tengono nascosti» (Pual).

[46] Si noti la chiara testimonianza del dualismo qumranico. Qui i termini sono «gli alberi di vita» (i figli della luce) e «gli alberi acquatici» (i figli delle tenebre). Questo tipo di simbologia causa una certa confusione, e non è chiaro perché «gli alberi acquatici» dovrebbe essere un peggiorativo. «Gli alberi di vita» hanno accesso alla fonte d'acqua, e «acqua» ha un senso molto positivo e salvifico nei manoscritti del Mar Morto. Il Salmo 1, 3 proclama beato il giusto che «sarà come un albero piantato lungo corsi d'acqua». È probabile che a forgiare questa simbologia siano stati Ezechiele 31 e l'allegoria del cedro. Si noti in particolare il seguente passo: «perché nessun albero irrigato dalle acque si esalti nella sua altezza ed elevi la cima fra le nubi, né per la propria altezza confidi in sé nessun albero che beve le acque. Poiché tutti sono destinati alla morte, alla regione sotterranea, in mezzo ai figli dell'uomo, fra coloro che scendono nella fossa» (Ez 31, 14).

[47] La «misteriosa sorgente d'acqua» è il Maestro di Giustizia. Quest'identificazione si fa perspicua nella riga 11, in cui egli si riferisce al «suo mistero» che non viene percepito.

[48] Com'è noto, la parola *nṣr* divenne poi un termine altamente simbolico, riferentesi al venturo virgulto di Davide, che realizzerà le promesse di Dio su questa terra. Questo significato tradizionale non dev'essere traslato a questi versi senza un'attenta analisi del preciso contesto di questa colonna.

[49] Si legga *wgz'w* come in 8. 8 per *gyz'w*.

[50] L'integrazione è accettata da J. LICHT, *Il Rotolo delle Hodayot*, Gerusalemme 1957 (in ebraico).

[51] Il termine tecnico *drk*, come *yḥd*, è probabilmente in uno stadio remoto del suo sviluppo. È probabile che dopo l'epoca del Maestro di Giustizia questa frase sia stata interpretata come se volesse significare «tutti i trasgressori della Via». Per una trattazione della «Via» come auto-definizione dei confederati di Qumran, cfr. il Capitolo Primo del presente volume.

[52] Il significato pare essere che tutti i rami saranno distrutti o danneggiati dagli uccelli.

[53] Integrazione da LICHT, *Hodayot Scroll*.

[54] La forma è l'Hitpael. La *taw* ha assimilato e provocato un prolungamento per compensazione della vocale.

10 Ma non allungheranno una radice al fiume (*ywbl*)[55].
E colui che fa germogliare[56] il sant[o] virgulto (*nṣr*) per la piantagione di verità è nascosto
11 di modo che egli non è * apprezzato
e il sigillo del suo mistero non viene percepito[57].

Si tratta d'un inno che possiede un fascino del tutto particolare; si armonizza con ciò che sappiamo del Maestro di Giustizia da altri rotoli (1QpHab, CD, 4QpPs 37) e dagli altri inni che probabilmente si devono a lui. L'inno è semi-allegorico[58], e riflette quella che era la sua auto-comprensione di sé. Egli esalta Dio per averlo posto «come fontana traboccante in un deserto». Per lui Dio dà inizio all'atto escatologico nel dramma della salvezza. Sebbene l'azione in quest'inno si sposti intermittentemente agli atti salvifici del Maestro di Giustizia, il protagonista ultimo che sta dietro a tutto è Dio, che per tramite del suo sacerdote d'antico e legittimo lignaggio sta creando il nuovo eone.

Il Maestro di Giustizia non si rammarica della perdita della sua alta posizione nel culto del Tempio. Egli dice d'essere nel deserto – forse sulla terrazza di marna presso Qumran che guarda il Mar Morto. Con ottimismo escatologico egli si rallegra dei propri seguaci. Facendo uso d'un immaginario che già da secoli ha recato con sé un profondo significato simbolico, egli afferma che i propri seguaci sono «gli alberi di vita», che non vengono riconosciuti e apprezzati. Sono alberi a gloria di Dio, ma ora sono «nascosti tra tutti gli alberi acquatici». Questi ultimi alberi sono forse i sacerdoti rivali nel Tempio[59].

[55] Ciò che è qui sottinteso è che, come i figli delle tenebre, secondo 1QS 4, gli alberi malvagi non avranno alcuna possibilità di sopravvivenza.

[56] Questa persona è da identificarsi col Maestro di Giustizia. Cfr. riga 4, in cui egli si considera «l'i(rri)gatore» del giardino, e l'uso dell'Hifil in entrambe le forme verbali.

[57] Questo passo finale si riferisce al Maestro di Giustizia, che era l'erede legittimo al sommo sacerdozio nel Tempio di Gerusalemme, ma non veniva fatto oggetto degli onori che gli spettavano. Egli venne scacciato dal Tempio, insieme ai propri seguaci, perché il mistero a lui rivelato da Dio (cfr. 1QpHab 7) non venne percepito, se non da coloro che gli erano fedeli. Gli «alberi acquatici» sono i sacerdoti «empi» di Gerusalemme; gli «alberi di vita» sono i suoi seguaci, che sono «vivi» perché possono attingere alla fonte della vita. Molti di questi pensieri e concetti costituiscono un *background* e un antefatto importante per la teologia sviluppata dall'autore e da coloro che rielaborarono redazionalmente il Vangelo di Giovanni.

[58] Non bisogna costringere i dettagli a dar forma ad un'allegoria unitaria. Ciò farebbe violenza alla finezza della storia e la estrapolerebbe dal suo contesto storico, in cui gli autori mostravano di apprezzare l'ambiguità di allegorie parziali.

[59] Il tono conciliante di queste righe richiama alla memoria il tono di 4QMMT. È pertanto opportuno collocare quest'inno ad una cronologia alta nella storia del gruppo di Qumran, forse alla sua primissima fase nel deserto. Aumenta la probabilità che quest'inno sia stato composto dal Maestro di Giustizia; ma, ovviamente, non è possibile affermarlo con piena certezza.

Il Maestro di Giustizia è «l'i[rri]gatore del giardino». Quest'interpretazione viene ulteriormente rafforzata dalle strofe 10-11: il Maestro di Giustizia, per intercessione di Dio, fa germogliare «il sant[o] virgulto»; ma egli «non è apprezzato» perché la rivelazione della sua identità «non viene percepita» da coloro che sono al di fuori del suo gruppo.

Quest'identità è confermata da 8, 16:

E tu, O mio Dio, hai posto nella mia bocca
come una pioggia autunnale (*kywrh gšm*)
per tutti (i figli dell'uomo),
e come una fonte di acque vive
che non si seccherà mai.

L'autore di queste righe, il Maestro di Giustizia, ritorna ai pensieri con cui aveva aperto l'inno. Egli è chiaramente l'«irrigatore del giardino», colui in cui Dio ha posto la «pioggia autunnale» – un significativo termine simbolico[60] – e la «fonte di acque vive» – altra frase altamente simbolica. È facile immaginare come questi pensieri siano stati suggeriti dalla mancanza di vita della zona intorno a Qumran, e dalla condizione di esule. L'ambientazione fisica (terra secca) evoca metafore e simbolismi (il giardino irriguo, la speranza viva dei suoi seguaci, perché egli possiede «acque vive», ossia carisma).

Il significato teologico di quest'inno viene chiarito dal contenuto dell'iscrizione di Gozan (proveniente da Tell Fakhariyeh)[61]. La statua su cui è scritta (in assiro ed aramaico) l'iscrizione, è quella d'un «re» (in aramaico) che celebra il proprio dio come colui che «irriga» tutte le terre. Ecco la traduzione[62] delle righe che ci interessano:

Immagine di Had-Yith'i che egli eresse di fronte ad Hadad di Sikan, magistrato delle acque del Cielo e della Terra, colui che fa cadere prosperità, e dà pascoli e campi irrigui a tutti i paesi, e dà vasi per le offerte e libagioni a tutti gli dei suoi fratelli, magistrato delle acque di tutti i fiumi, colui che provvede a tutti i paesi con cose piacevoli, Dio Compassionevole, quello per il quale è dolce pregare, che risiede in Sikan, il Grande Signore, il Signore di Had-Yith'i, Re di Gozan, figlio di Sassu-Nuri, Re di Gozan.

[60] Il termine sta a indicare le prime piogge che intorno alla fine d'ottobre spezzano la lunga siccità. Questa pioggia veniva considerata un segno dell'amore di Dio e del suo tener fede al patto. Era (ed è ancor oggi, a Gerusalemme), salutata con gioia. Cfr. Dt 11, 14 e Gl 2, 23.

[61] Cfr. la nota 42. Sono grato a Loren Stuckenbruck per aver discusso con me quest'importante testo.

[62] L'A. si avvaleva qui della tr. dall'aramaico di KAUFMANN, *The Tell Fakhariyeh Inscription*, in «Maarav», 3 (1982), p. 161; devo la tr. it. di questo passo al Prof. F. Pennacchietti dell'Università di Torino, che a integrazione della bibliografia qui citata alla n. 42, segnala inoltre la nutrita bibliografia presente in M. FEDERICO FALES, *Le double bi-languisme de la Statue de Tell Fekherye*, in «Syria», 60 (1983), pp. 233-250 (N.d.C.).

Il dio è dunque raffigurato come giardiniere. Anche altri testi mostrano che nell'antico Vicino Oriente la divinità era raffigurata come giardiniere. Il dio è colui che fa piovere e dà fecondità alla terra. Il Maestro di Giustizia eredita questi concetti da antiche tradizioni[63] e si descrive come colui a cui Dio ha permesso (o a cui ha conferito il compito) d'irrigare la terra riarsa (i seguaci inariditi), e di piantare la piantagione eterna (il resto che sarà alberi di vita nel paradiso ripristinato di Dio)[64]. Il Maestro di Giustizia si ritiene il giardiniere, come l'«irrigatore del giardino» (1QH 8, 4-5).

Il Maestro di Giustizia mostra la nota propensione semitica alla paronomasia (un uso sapiente d'un abile gioco di parole). È possibile ch'egli si riferisse indirettamente a se stesso, quando scelse il termine «prima pioggia (o acquazzone)» (*ywrh*)[65], che gioca col termine con cui i suoi seguaci lo chiamavano: «maestro» (*mwrh* o *ywhr*)[66]. È anche possibile che il Maestro di Giustizia sia «la misteriosa sorgente» (8, 6).

Quello presente non è tempo per il lamento né per il giubilo; ogni significato viene dalla visione del Maestro, visione del culminare del dramma divino. Il Maestro di Giustizia è «la fonte eterna»; lui e i suoi seguaci sono il «giardino», e la «piantagione eterna». Il futuro delle promesse di Dio si fonda sulle azioni presenti del fondatore di questa comunità. La fede del Maestro di Giustizia è salda. Nelle parole di quest'allegoria si rinviene la sua auto-comprensione come irrigatore della piantagione eterna.

Ma c'è di più. In queste righe forse sono riflesse anche le sofferenze del Maestro di Giustizia e dei suoi seguaci. Il Maestro di Giustizia si descrive come colui che irriga il giardino che produrrà il virgulto per la piantagione eterna. Ma il «virgulto» ha sopportato molte sofferenze: le bestie si pasciono di lui; egli è divenuto «luogo calpestato»[67]. Gli altri sacerdoti, «gli alb[eri] acquatici» si sono innalzati «al di sopra» di lui, «perché sarà esaltata la loro piantagione»,

[63] L'iscrizione di Gozan è in aramaico e in assiro; risale forse al IX secolo a.C. L'influenza babilonese sulla teologia di Qumran è ormai ampiamente riconosciuta.

[64] In alcuni testi i giusti non si cibano degli alberi in paradiso; sono loro quelli che sono piantati in paradiso. Cfr. in particolare i Salmi di Salomone e le Odi di Salomone.

[65] Questa mia ipotesi non è nuova; venne proposta molto tempo fa da Dupont-Sommer; cfr. la celebre versione inglese della sua opera, *Essene Writings*, p. 228.

[66] L'ebraico *mwrh sdq* compare, per es., in CD 1, 11; *ywrh hsdq* si rinviene in CD 6, 11. Quest'ultimo passo è stato oggetto di numerose discussioni tra gli specialisti (si vedano gli equilibrati commenti e la bibliografia citata da J. CARMIGNAC in *Les textes de Qûmran traduits et annotés*, Paris 1961, 1963, vol. 2, p. 167). Se Dupont-Sommer (*Essene Writings*, p. 131) sbagliava nell'affermare che CD 6, 11 rivelava una fede nel ritorno del Maestro di Giustizia «alla fine dei giorni», è tuttavia ovvio che esiste un legame concettuale tra il «Maestro di Giustizia» e colui che sarà «un maestro della giustizia alla fine dei giorni».

[67] Si è tentati di collegare questa riga (8, 8) alla persecuzione del Maestro di Giustizia avvenuta nel Giorno dell'Espiazione. Questa possibilità però è forse più romantica che radicata nell'esegesi.

cioè la loro posizione nel culto del Tempio. E ancora, il Maestro di Giustizia si riferisce a se stesso come uno che è «nascosto», «non apprezzato» e «non percepito». E tuttavia egli è persuaso d'essere colui che è stato scelto da Dio per far «germogliare il sant[o] virgulto», cioè il giardino eterno che alla fine dei tempi sorpasserà lo stato paradisiaco del giardino dell'Eden.

Studiando i manoscritti del Mar Morto e il proto-giudaismo, è possibile discernere dietro quest'allegoria qualcosa della storia della comunità che produsse i manoscritti del Mar Morto, e anche dell'auto-comprensione del suo fondatore, il Maestro di Giustizia. In queste poche righe compaiono cinque aspetti distinti e correlati dell'auto-comprensione del Maestro di Giustizia.

In primo luogo, egli comincia usando il pronome di prima persona come soggetto e oggetto: «Io [ti esalto, O Signore, perché tu] mi hai posto...». Egli continua a rivelare la sua convinzione d'essere un eletto; pensa di avere un ruolo eminente nella storia delle azioni potenti ed escatologiche di Dio. Egli non è un esiliato. È l'eletto a irrigare il giardino di proprietà di Dio, il resto fedele del patto tra il Creatore e la sua nazione eletta. Il Maestro di Giustizia si descrive come «la misteriosa sorgente d'acqua», colui che è «nascosto», e il cui «mistero non viene percepito». Secondo il senso di queste parole, egli è un mistico religioso dotato di profondi poteri di introspezione.

In secondo luogo, egli concepisce la propria vita e il proprio operato in linea con le azioni passate di Dio, sebbene questa dimensione sia esile, e rimanga priva di sviluppo. Il riferimento al «giardino» era probabilmente accompagnata da pensieri concernenti gli atti di Dio al momento della creazione, in particolar modo il racconto jahvista del Genesi su come Dio piantò un giardino per l'uomo in Eden[68]. La semi-allegoria di 1QH 8 rinviene un parallelo nell'allegoria riassunta, o adombrata, nel Genesi e in Ezechiele[69]. L'attività presente che Dio intraprende per la propria piantagione eterna, comunque, non è vista tanto nella prospettiva delle attività passate, quanto nella dimensione futura d'un pieno e certo avverarsi. L'immagine della piantagione evoca il messaggio profetico e la storia della salvezza ben note al Maestro di Giustizia, che dovette nutrire una particolare passione per Isaia ed Ezechiele.

Terzo: l'inno rivela la prospettiva escatologica del Maestro di Giustizia. La piantagione è per «il giardino», che non nient'altro che «la piantagione eterna». Questo è certo, perché il «virgulto», un termine ovviamente assai complesso e simbolico, sta già prendendo forma, dal momento che «gli alberi di vita», avvalendosi dell'acqua che sgorga dal Maestro di Giustizia, lo hanno «fat-

[68] Cfr. le intuizioni e le citazioni fornite da G. von Rad in *Genesis*, tr. J.H. Marks, Philadelphia 1961, pp. 75-77 (tr. it. *Genesi*, Benedettine di Civitella S. Paolo, 1978²).

[69] Cfr. la trattazione di N.M. Sarna in *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*, New York 1970, pp. 23-28.

to» germogliare [70]. Il tempo passato è usato per descrivere o la certezza d'un atto futuro, oppure – qui più probabilmente – per rivelare la segreta, misteriosa attività che già ha avuto inizio. La fine dei tempi vedrà il ritorno del «giardino», «la piantagione eterna».

Questa piantagione non sarà come il giardino dell'Eden. Sarà «la piantagione di verità», e dunque scevro di qualsiasi possibilità di divisione tra Creatore e creatura. Non vi è alcuna possibilità di caduta o disobbedienza, nella «piantagione eterna». L'aggettivo «eterna» chiarisce questa dimensione della storia della salvezza.

Quarto: è più che chiaro che il Maestro di Giustizia ha una fonte superiore su cui basare la propria fiducia. Sono il senso della continua rivelazione di Dio al suo gruppo e la relazione che ha con la sua comunità a dargli sicurezza e fiducia. Egli riceve significato per via del, e attraverso il suo indissolubile legame con una specifica comunità. La sua vita assume significato perché egli è colui che irriga per mandato di Dio, perché vi sono intorno a lui «alberi di vita» che hanno bisogno del suo operato, e ne traggono di che prosperare. Egli è strettamente legato a Dio, ma colui che «fa germogliare il sant(o) virgulto» non è Dio ma il Maestro di Giustizia, che è strumento di Dio.

La sua umiltà di fronte a Dio si fa orgoglio di fronte alla comunità. Sono i suoi seguaci e il loro riconoscimento del suo carisma a renderlo presuntuoso. Egli probabilmente diede a questo gruppo di sacerdoti la dimensione di essere la *yaḥad*, che significa «unione», «insieme» ma viene giustamente tradotto «comunità».

Quinto: egli nutre delle chiare aspettative. Le sue parole non comunicano un sogno effimero. Incarnano la certezza che la sua vita e il suo insegnamento hanno prodotto la piantagione eterna di verità.

Il Gesù storico

Più di duecento anni di ricerche sul Gesù storico hanno mostrato una costante propensione: descrivere Gesù conformemente ai propri ideali e delle proprie consuetudini. È certo che le parole autentiche di Gesù vennero significativamente alterate nei quarant'anni che separarono la sua crocifissione dalla composizione del primo Vangelo. È altrettanto sicuro che i seguaci di Gesù erano interessati non solo nel Signore che asserivano Dio avesse risorto dai morti, ma anche nel Gesù che avevano conosciuto in precedenza, e che identi-

[70] Il triplice agente salvifico – Dio, il Maestro di Giustizia e i suoi seguaci – colpisce per il suo parallelismo con Giovanni 17, in cui Dio è colui che manda, Gesù colui che è stato mandato, e i discepoli coloro ch'egli manda. Come a Qumran, la tematica è che possano essere una cosa sola.

ficarono sempre il Cristo risorto con l'uomo che avevano conosciuto in Galilea e a Gerusalemme. Per loro l'identità non era ideologica, ma ontologica[71].

Negli ultimi dieci anni gli studiosi hanno mostrato assai più fiducia, rispetto a quelli che furono i loro maestri, nella possibilità di conoscere con sicurezza qualcosa dell'ebreo pre-pasquale di nome Gesù. Questa fiducia non è dovuta soltanto a un perfezionamento della metodologia, ma anche ad una percezione più vivida del giudaismo palestinese antecedente al 70, grazie al fecondo lavoro effettuato sui manoscritti del Mar Morto e su altre opere giudaiche del periodo antecedente al 70[72].

Il seguente ritratto di Gesù sembra essere ormai ampiamente accettato da molti specialisti del Nuovo Testamento: Gesù ebbe qualche relazione con Giovanni Battista, che di sicuro lo battezzò. Cominciò il suo ministero pubblico a o nei pressi di Cafarnao, e prese l'iniziativa di chiamare a seguirlo uomini e donne.

Scelse un gruppo speciale, i dodici, e quest'atto pare indicare un qualche proposito rivoluzionario di «restaurazione di Israele». Operò guarigioni e probabilmente anche esorcismi. Era un predicatore itinerante che proclamava che il regno di Dio era vicino (talvolta persino presente); insisteva nel dire che Dio è un Padre che ama; la sua parola preferita per Dio non era l'ineffabile e consueto nome ebraico di Dio, YHWH, che, almeno secondo le fonti in nostro possesso, non usava mai. Abitualmente egli chiamava Dio «*Abba*», la parola aramaica che per lui denotava un Padre amato e col quale c'è un rapporto di intimità. Insegnò anche ai propri discepoli, nella Preghiera del Signore, a chiamare Dio con questo termine non sofisticato, di affetto e di tenerezza.

È possibile che abbia considerato coraggiosamente la premonizione che sarebbe stato ucciso, forse tramite lapidazione. Dopo un periodo, la cui durata ci è ignota, di insegnamento pubblico in Galilea, egli si mosse verso sud, verso Gerusalemme, dove dimostrò con coraggio e successo il suo disprezzo per la corruzione del Tempio, con un confronto pubblico con l'*establishment* sacerdotale. Subì il rifiuto di due discepoli particolarmente intimi (Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo), il tradimento di Giuda, il rinnegamento di Pietro. Infine morì ignominiosamente su una croce, al di fuori delle mura occidentali di Gerusalemme, nella primavera del 30 d.C.

[71] Ciò significa che, malgrado l'iniziale smarrimento di Maria Maddalena o Cleopa, la persona che infine esse riconobbero altri non era che Gesù di Nazaret; solo che ora era risorto. I primi scrittori cristiani saggiamente rifiutavano di definire l'essenza del corpo risorto di Gesù; era ontologicamente simile ma non identico al corpo del Crocifisso. Essi rifiutarono di spiegare ciò che essi stessi erano incapaci di comprendere. Ciò dovrebbe essere di monito a coloro che tentano di spiegare troppo e vanno oltre all'affascinante ambiguità dei documenti originali.

[72] Per ulteriori commenti cfr. il mio *The Foreground of Christian Origins and the Commencement of Jesus Research*, e *Jesus, Early Jewish Literature, and Archaeology*, in *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Judaism*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1991, e *Jesus Research: A Paradigm Shift for New Testament Scholars*, ABR, 38 (1990), pp. 18-32.

Dopo un intervallo piuttosto breve di tempo, i suoi seguaci cominciarono ad asserire audacemente e apertamente che Dio l'aveva risorto dai morti. La memoria di lui tra coloro che erano vissuti con lui si affievoliva. Lentamente questo ricordo andò trapassando nell'asserzione d'averlo incontrato vivo in forma risorta, nel quotidiano sforzo di proclamarne la messianicità, figliolanza, e signoria, e specialmente nella fervente convinzione ch'egli fosse prossimo a ritornare come giudice e come colui che realizza le promesse di Dio.

L'auto-comprensione del Gesù storico

Ovviamente Gesù non proclamò se stesso[73]. Questo fatto non significa che Gesù non avesse comprensione di chi [in entrambi i sensi: *who/whose*, N.d.C.] era. Certamente possedeva una qualche auto-comprensione.

Cosa pensava Gesù della sua incapacità di raggiungere gli altri, e di convincere i suoi discepoli più cari che doveva andare incontro a una vita di sofferenze? Cosa pensava di sé, quando proclamava che il regno di Dio stava cominciando a rivelarsi, a irrompere nel presente? Cosa pensava dei rifiuti che riceveva, prima dagli scribi, poi da alcuni farisei, e infine dai suoi discepoli e amici più cari, Giuda e Pietro compresi? Qual era lo scopo che aveva in mente quando attaccò i cambiavalute nel Tempio?[74]. Com'era l'auto-percezione che aveva di sé, forgiata dalle riflessioni sul suo ruolo nel governo di Dio (il regno di Dio) e dai miracoli che per suo tramite si compivano?

Chiaramente non era la sua auto-comprensione a preoccuparlo, ma davvero Gesù non rifletté mai su chi fosse, e su quale fosse il suo ruolo nel divino dramma della salvezza? Di certo il suo modo di parlare, dinamico, personale, autorevole riflette un Io molto forte. La sua capacità di operare esorcismi e altre «opere potenti» devono averlo costretto ad alcune riflessioni su di sé. Pensare altrimenti, lungi dall'attribuirgli tratti messianici, equivale a dipingerlo come una figura dis-umana. Il suo aspettarsi il martirio deve aver evocato in lui alcune riflessioni su di sé, su chi fosse. Le invocazioni con le quali era salutato, e i titoli che gli altri ebrei, tanto Pietro quanto le folle, gli attribuivano[75]

[73] Il Vangelo di Giovanni testimonia dello sforzo dei seguaci di Gesù di predicarlo ed esaltarlo.

[74] Sanders in *Jesus and Judaism* asserisce che intendesse simboleggiare l'imminente distruzione del Tempio.

[75] La «folla» è la più pericolosa e instabile delle istituzioni sociali. Non ha storia, e non ha un *leader* identificabile. I governatori romani sapevano come manipolare le folle (il popolo, la plebe) per ottenere il giudizio voluto. I governatori venivano periodicamente imposti e deposti dal popolo. Nessuno studioso del Nuovo Testamento ha mai valutato, sinora, quanto gli studi sociologici sulle masse siano paradigmaticamente significativi ai fini della ricostruzione della storia del mondo in cui Gesù visse, e di una valutazione delle dinamiche sociali all'interno di quel mondo. La sociologia produce questo tipo di studi da circa un secolo. Cfr. G. LE BON, *The*

devono avergli suscitato alcune riflessioni su di sé. Una risposta alla nostra ricerca circa l'auto-comprensione di Gesù è celata in una delle sue parabole, le celebri forme d'arte tipiche dell'insegnamento di Gesù[76]. La parabola dei vignaioli omicidi, sebbene ovviamente rimaneggiata dagli interventi redazionali degli evangelisti (Marco compreso), in ultima analisi risale probabilmente a Gesù, per le seguenti ragioni:

In primo luogo è ampiamente attestata, pertanto non può esser attribuita alla creatività d'uno degli evangelisti. Si rinviene tanto all'interno (Mc, Mt, Lc), quanto fuori dal canone cristiano (Vangelo di Tommaso)[77].

In secondo luogo, il nucleo essenziale di questa parabola è diverso dalle proclamazioni (*kerygmata*) dei primi seguaci di Gesù. La retrospettiva sulla storia pare più tipica di tendenze dell'apocalittica giudaica[78], che della pulsione essenziale del *kerygma*, focalizzato più su Gesù che sulla passata storia della salvezza[79].

Il concetto di «figlio» è del tutto ebraico, e non contiene nulla delle prime riflessioni cristologiche. La morte del «figlio», nella parabola, non avviene per crocifissione; il cadavere non riceve nemmeno decorosa sepoltura; la morte non si rivela in alcun modo efficace. L'aspettativa che i fittavoli ebrei «avranno rispetto» di Gesù cozza contro la polemica anti-giudaica degli evangelisti, in particolare Matteo e Giovanni[80].

Terzo: la parabola reca l'impronta del genio di Gesù stesso; non gli fu trasferita da una fonte ebraica ignota[81]. Si tratta d'una parabola escatologica, e in

Crowd: A Study of the Popular Mind, London 1896; E. CANETTI, *Crowds and Power*, tr. C. Stewart, New York 1978 (tr. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1987[4]).

[76] Cfr. a questo proposito il Capitolo Primo del presente volume.

[77] L'autore del Vangelo di Tommaso non ereditò questa parabola da Marco o da un altro degli evangelisti canonici, perché in Tommaso la parabola non ha nessuno degli ampliamenti di Marco. È ipotizzabile che la parabola inizialmente sia stata presente anche in una fonte (altra da Marco) nota a Matteo e a Luca (o la fonte Q o qualsiasi altra), ma l'unico versetto in cui essi concordano contro Marco è Matteo 21, 38 = Luca 20, 14; e queste poche parole possono venir attribuite a numerose cause, per esempio le riduzioni della storia stessa, e la necessità di chiarire la narrazione.

[78] Nella fattispecie, dell'Apocalisse Enochica degli Animali e di 4 Ezra.

[79] Il discorso di Stefano costituisce ovviamente un'eccezione; la sua lunga retrospettiva sulla storia della salvezza è atipica dei *kerigmata*, e affine invece a quella delle apocalissi giudaiche. Romani 9-11 costituisce forse un'altra eccezione, e così pure alcune parti della Lettera agli Ebrei. Tutti questi casi indicano che l'osservazione non va eccessivamente enfatizzata.

[80] Ciò, ovviamente, non significa che Marco o qualcuno prima di lui non possa averla composta.

[81] Il principio di dissomiglianza – cioè solo ciò che non può essere attribuito al contesto ebraico dell'epoca di Gesù – induce in errore. Sarebbe assurdo far uso di questo criterio per cercare di pervenire agli autentici insegnamenti di Hillel. Questo principio non tien conto del fatto che Gesù era un ebreo devoto, e fedelmente attaccato all'unicità dell'ebraismo (assai più di Filone o di Giuseppe Flavio, anche se questo potrà forse risultare scioccante per qual-

quanto tale essa si armonizza con altre note parabole autentiche di Gesù. L'allusione all'omicidio dell'inviato, del figlio in modo particolare, coincide con altri passi chiaramente risalenti a Gesù, e riflette la sua premonizione del martirio incombente. La menzione dell'«ultimo (di tutti, *eschaton*)» si può attagliare all'escatologia da realizzarsi nel futuro che era propria di Gesù; mentre fa a cozzo invece colla tendenza di Matteo, di Luca, e di Giovanni in particolare, di spostare l'accento dal futuro al presente. L'ambiguità di alcune parti della parabola, in particolare degli esatti significati di «erede» e «eredità», si armonizza con molti detti di Gesù, talvolta oscuri. L'indeterminatezza che contraddistingue questa parabola, stride anche col tentativo degli evangelisti di chiarire e ridurre le ambiguità. Il fatto di mettere a fuoco Dio come padrone (*kyrios*, «Signore») della vigna si armonizza più colla teologia teocentrica di Gesù, e col suo dipendere dalla teologia proto-giudaica e dal suo sviluppo di motivi veterotestamentari, piuttosto che con quella che fu poi la messa a fuoco di Gesù attuata dalla chiesa post-pasquale.

Quarto: l'ambientazione della parabola, in particolare le condizioni sociali ed economiche che vi vengono descritte, rappresentano l'epoca di Gesù, e non quella in cui gli evangelisti scrissero. I fertili terreni sono in possesso di proprietari terrieri che non risiedono nelle proprie terre, il che descrive la Palestina rurale sotto le pesanti imposte di Erode il Grande[82], mentre non descrive altrettanto rappresentativamente la Palestina dopo la devastazione che

che lettore). Presuppone che i detti giudaici di cui si sa che sono d'altri, o che fanno parte dell'anonima letteratura sapienziale, siano stati illegittimamente attribuiti a Gesù. Questo trasferimento avrebbe potuto avvenire in termini di logica, il che è suffragato da alcuni esempi (che costituiscono un'eccezione alla regola); ma la ricerca sociologica ha mostrato che i detti di Gesù vennero trasferiti in un ambiente giudaico che era ostile ai (polemico nei confronti dei) suoi seguaci. Essi non potevano sopravvivere passando sotto silenzio fatti come il rinnegamento di Pietro e la crocifissione di Gesù; né potevano attribuire clandestinamente a Gesù detti che fossero falsificati. L'essere vulnerabili a tali smentite avrebbe reso le loro incredibili affermazioni (che il Crocifisso era stato risorto), risibili nelle sinagoghe e nelle piazze.

[82] Erode il Grande spendeva con straordinaria prodigalità per costruire città e templi in Palestina e altrove (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 15, 329), facendo uso di marmi pregiati e costosi (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 15, 331). Erode ampliò il Tempio (rinnovandolo in modo tale che non aveva uguali al mondo), sovvenzionò e incrementò il fasto dei famosi giochi Olimpici (per questo venne eletto «presidente perpetuo dei giochi» (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 16, 149). Per coprire questi costi astronomici, le miniere di rame di Cipro, che Cesare gli aveva assegnato (*Antichità* 16, 128), non bastavano, cosicché con estrema impudenza profanò la tomba di Davide in cerca di ricchezze (giungendo ad aprire i sarcofaghi di Davide e di Salomone (*Antichità* 16, 181). Erode fu costretto a imporre agli abitanti della Palestina tasse assai più esose di quanto essi fossero in grado di pagare, e giunse in molti casi a requisire per sé i beni altrui, e a ridurre molti proprietari ebrei allo stato di fittavoli (*Antichità* 17, 304-9). Le proprietà (*chrema* e *ousia* sono le parole greche usate) vennero confiscate; oltre alle tasse, vennero imposti «tributi... a tutti ogni anno», e questi comportarono «ulteriori esosi contributi» (*Antichità* 16, 308).

subì ad opera dei romani nel 66-70 d.C.[83]. L'ambiente è quello degli ebrei palestinesi dall'epoca di Erode il Grande sino al 70[84], quando, come Giobbe, essi si sentivano ingiustamente perseguitati[85], e non quello della comunità post-pasquale, che sosteneva d'esser giustificata dalla morte e risurrezione di Cristo.

Il rifiuto dei vignaioli di pagare il dovuto al padrone della vigna ha senso solo ai tempi di Gesù; la terra apparteneva di diritto ai cosiddetti fittavoli, che ritenevano d'esser stati ingiustamente espropriati dei propri diritti religiosi e legali. Una tale storia s'attaglia benissimo tanto alla parabola che a quello che era lo stato delle campagne in Palestina nel periodo posteriore al 38 a.C. Vista in questa prospettiva, la parabola assume pienamente significato.

Tutto l'insieme delle immagini – in particolare l'allusione al significato di «fossa», al tempo del raccolto, e alla parte del raccolto dovuta al proprietario – era familiare a coloro che ascoltavano Gesù, mentre per molti lettori del Vangelo di Marco a Roma, ad Alessandria o ad Antiochia avrebbe richiesto spiegazioni. Il quadro economico è rurale, non urbano[86], e i beni sono distribuiti in

[83] Sono persuaso che questa generalizzazione sia ancora valida, specialmente per quanto riguarda la Galilea rurale, malgrado recenti scoperte archeologiche paiano indicare che la Galilea non venne devastata dai romani. Del resto gli studiosi più autorevoli non avevano mai proposto il quadro d'una Galilea come la Georgia dopo la marcia verso il mare di Sherman [l'allusione è a T.W. Sherman, 1820-91, generale americano che guidò le truppe unioniste nella guerra di secessione; con la sanguinosa «marcia verso il mare», egli, nel 1864, occupò in pochi mesi tutta la Georgia (N.d.C.)].

[84] Ovviamente, è possibile che qualche ignoto ebreo palestinese abbia creato questa parabola intorno al 30-70; ma ciò che è possibile può essere ben lungi dalla realtà. Non va dimenticato che la forma è quella della parabola, e che dal 26 al 100 l'unico, all'interno del movimento di Gesù, di cui si sappia che compose parabole è Gesù stesso. A volte, per i suoi seguaci, queste parabole non erano illuminanti; erano anzi fonte di confusione (cfr. Mc 4).

[85] M. Avi-Yonah fa giustamente notare che la convinzione che l'era messianica stesse iniziando è legata alla sensazione che, diversamente dai loro progenitori, gli ebrei del tempo «si, sentivano come Giobbe; ingiustamente perseguitati». Cfr. AVI-YONAH, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule*, Gerusalemme 1984, p. 8. Avi-Yonah, attribuisce questa prospettiva all'epoca di Erode il Grande, ma essa si applica anche a quella degli evangelisti, in cui alcuni ebrei sentivano che le calamità del 70 non potevano essere attribuite a peccati (si confrontino 4 Ezra e specialmente 2 Baruch); di conseguenza, gli Oracoli Sibillini descrivono un quadro piuttosto diverso: la distruzione di Pompei era la vendetta divina per la distruzione di Gerusalemme ad opera dei romani. Oltre ad altri fondamentali studi della Palestina dal 26 al 70, si veda D.R. SCHWARTZ, *Agrippa I*, Gerusalemme 1987 (in ebraico).

[86] Nel decennio successivo al ministero pubblico di Gesù, il movimento di Gesù si diffuse dalla Palestina all'occidente, e dalle zone rurali ai centri urbani. Cfr. W.A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, London 1984 (tr. it. *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992). Comprendere questa svolta e tenerne conto nel nostro tentativo di ricostruire la storia del movimento di Gesù, migliora considerevolmente la nostra capacità di far uso dei consueti criteri tesi a stabilire le tradizioni che risalgono autenticamente a Gesù.

modo disuguale. Questa è l'ambientazione delle parabole autentiche di Gesù[87], che producono empatia negli ascoltatori.

Quinto: l'allusione al «figlio» colpisce per quanto è poco sviluppata e ambigua. Questo dato s'armonizza assai bene coll'uso di «figlio» nella teologia del proto-giudaismo, e in particolare con le parole di alcuni carismatici galilei contemporanei di Gesù, per esempio Ḥoni (m.Ta'an 3, 8), o con la tradizione secondo la quale uno dei carismatici galilei, Ḥanina, venne chiamato «figlio mio» da Dio (b.Ber 17b)[88].

Sesto, la parabola è tutta d'un pezzo. In Marco riflette qualche intervento redazionale (limitato a interpolazioni e a un'ampliamento alla fine), ma non mostra segni di rifacimenti. È come se nuovi fili fossero cuciti su tutto l'abito, non come quando si tesse un nuovo abito con pezzi riciclati.

È giunto il momento di presentare la parabola dei vignaioli omicidi, che è riportata da Marco 12, 1-12; Matteo 21, 33-46; Luca 20, 9-19; e anche dal Vangelo di Tommaso 65. Studi precedenti, confermati dalle ricerche che io stesso ho condotto, hanno rivelato che le due attestazioni primitive di questa parabola sono in Marco, che fu fonte di Matteo e di Luca, e nel Vangelo di Tommaso, che non contiene le parti redazionali presenti in Marco[89]. Sia Marco che Tommaso ci tramandano versioni antiche e indipendenti, e sono sorprendentemente simili[90]. Ecco la mia traduzione di Marco:

> Egli cominciò a parlare a loro in parabole. «Un uomo piantò una vigna, e vi pose una siepe[91] intorno, e scavò una fossa (per il torchio delle uve). Poi[92] costruì una torre (per proteggerla); infine[93] la diede in affitto a dei vignaioli, e se ne andò via. Quando venne il tempo (del raccolto), inviò un servo ai vignaioli, per raccogliere da loro (la sua parte) dei frutti della vigna. Ma essi lo presero, (lo) bastonarono, e (lo) rimandarono via a mani vuote. Nuovamente inviò loro un'altro servo; lo picchiarono sulla testa, e lo coprirono di insulti. Allora[94], ne inviò un altro; questo lo uccisero; (e ne mandò persino) molti altri; alcuni li bastonarono, altri (addirittura) li uccisero. Egli[95] aveva ancora un'altro (che poteva inviare): un figlio prediletto

[87] Cfr. S. FREYNE, *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations*, Philadelphia 1988, particolarmente le pp. 94-96.

[88] Cfr. J.H. CHARLESWORTH, voci «Ḥoni» e «Ḥanina ben Dosa» nell'*Anchor Bible Dictionary*.

[89] Per cui non può derivare da Marco.

[90] Molto più che le presunte tradizioni Q conservate da Matteo e Luca.

[91] La tradizione è antica, realistica e simbolica. Le vigne o i giardini (si pensi a 1QH 8) erano protetti da muretti di pietre o di mattoni di fango, o da siepi [La traduzione segue qui l'ingl. dell'A. (N.d.C.)].

[92] Letteralmente «e», che può significare anche «poi».

[93] Un'altra «e» ridondante, che sta forse ad indicare la *waw* copulativa aramaica. In aramaico vi sono poche particelle copulative; molte invece in greco.

[94] Letteralmente «e», cfr. le note precedenti.

[95] I pronomi personali ridondanti sono tipici dell'aramaico e non del greco della Koinè.

(*huion agapēton*). Lo inviò a loro per ultimo (di tutti, *eschaton*), dicendo, "Rispetteranno mio figlio". Ma quei vignaioli si dissero l'un l'altro "Questo è l'erede; su, uccidiamolo, e l'eredità sarà nostra". E afferrato(lo), lo uccisero e lo gettarono fuori dalla vigna. Cosa farà il padrone (*ho kyrios*)[96] della vigna?[97] Verrà e sterminerà i vignaioli, e darà la vigna ad altri» (Mc 12, 1-9).

Un'analisi condotta col metodo della storia delle forme, evidenzia che questa storia ha un'inizio e una fine ben definiti, ed è un'unità di pensiero breve, e in sé compiuta. La forma è quella d'una parabola compiutamente sviluppata.

Vi sono eclatanti elementi a riprova del fatto che un tempo la parabola circolò in forma orale in aramaico[98]. Si notino le frasi non compiutamente sviluppate, e la conseguente necessità di completarne il significato con delle parentesi. L'uditorio conosceva l'ambientazione storica; era loro familiare, era parte della loro vita quotidiana. Si noti in particolare la necessità di integrare i pronomi oggettivi tramite delle parentesi: «lo» va aggiunto non meno di tre volte. Si riguardi la frase: «Ma essi lo presero, (lo) bastonarono, e (lo) rimandarono via a mani vuote». Come l'inglese, il greco di solito presenta questi pronomi oggettivi, ma l'aramaico, la lingua che fu di Gesù, li dà spesso per presupposti, nel discorso parlato e anche scritto.

Ciò che più colpisce, è il mancato ampliamento della storia nella redazione dell'evangelista Marco. È chiaro che Marco ha rimpiazzato solo «prediletto» dinnanzi a figlio. Si tratta di uno degli aggettivi preferiti da Marco, come apprendiamo dalla voce teofanica nel suo racconto del battesimo e della trasfigurazione di Gesù: «Tu sei (o "questi è") il figlio mio prediletto (*agapētos*)» (Mc 1, 11 [il battesimo] e 9, 7 [la trasfigurazione]). Non è invece percepibile alcun altro chiaro ampliamento marciano, tranne forse la conclusione[99].

[96] Il sostantivo si riferisce al proprietario della vigna, cioè Dio. Questa parola, che significa «signore» riflette più il concetto di signoria di Dio Padre proprio di Gesù, che non la teologia degli evangelisti. Per i seguaci di Gesù era lui «il Signore» (cfr. in particolare l'ampiamento all'antica formula di confessione citata da Paolo in Rm 1, 4).

[97] Sono persuaso che la parabola in origine terminasse qui, colla *domanda*. L'evangelista Marco non era soddisfatto, e aggiunse l'allusione all'imminente tragico destino di Gerusalemme, un'allusione che era possibile avanzare al limite già intorno al 66 (come sappiamo dal resoconto di Giuseppe Flavio circa i, malauguratamente vani, tentativi suoi e altrui di sedare il divampare della rivolta che causò la distruzione di Gerusalemme. Cfr. l'articolo di prossima pubblicazione di C. Evans, *Predictions of the Distruction of the Herodian Temple in Pseudoepigrapha, Qumran and Related Texts*, JSP (in corso di stampa).

[98] Cfr. le note alla traduzione.

[99] La parabola probabilmente terminava con una domanda: «Cosa farà il padrone della vigna?». La parabola del Buon Samaritano, per esempio, finisce con una domanda. I versetti di Marco 12, 9b-12 non appartengono autenticamente alla parabola di Gesù; furono aggiunti dalla comunità post-pasquale al fine di chiarire la risposta appropriata.

Il teologo Marco non chiarisce come il figlio venne ucciso, e questo colpisce[100]. Per Marco la morte di Gesù era estremamente importante. Era una delle ragioni-chiave per cui compose il proprio Vangelo. Per lui la morte di Gesù su di una croce era qualcosa di salvifico ed essenziale per il perdono dei peccati; ma secondo questa parabola la morte del figlio non va a beneficio di nessuno. Per di più, la morte avviene dentro la vigna, e il corpo viene gettato al di là della siepe che circonda e delimita la vigna. La crocifissione di Gesù, come Marco sapeva, avvenne al di fuori delle mura di Gerusalemme. Non è quindi possibile pensare che sia stato Marco a creare questa parabola.

Per la stessa serie di ragioni si deve concludere che è altamente improbabile che la storia sia stata composta da qualche altro seguace di Gesù[101]. L'uso del sostantivo «figlio» non viene ulteriormente sviluppato. Non sembra essere un titolo, come quasi senz'altro era nelle primissime comunità cristiane. La morte del «figlio» va contro tutte le testimonianze di come e dove Gesù morì. Egli morì su di una croce al di fuori della città di Gerusalemme. Il figlio di questa parabola muore all'interno della vigna, in un modo che non viene ulteriormente specificato. Al cadavere di Gesù, già in base alle tradizioni più antiche, fu tributata venerazione e rispetto dai suoi seguaci, e persino da altri. Nella parabola, il cadavere del figlio riceve l'estrema offesa d'esser gettato al di là della «siepe» della vigna.

La nostra conclusione è senza riserve: la parabola risale di sicuro a Gesù stesso. Se sussistono scrupoli circa il darsi a riflettere sulla comprensione che Gesù aveva di se stesso come lo si percepisce in questa parabola semi-allegorica, tali scrupoli riguardano l'uso del sostantivo «figlio» nella storia. Se Marco aggiunse «prediletto» al racconto, non è forse possibile che abbia aggiunto anche il sostantivo «figlio»? La risposta si può ottenere considerando altre versioni antiche e indipendenti della storia.

[100] Si confronti l'ampliamento redazionale di Paolo dell'antico racconto dell'Ultima Cena; Paolo aggiunse l'ultimo versetto di 1 Corinti 11, 23-26. La tradizione sottolineava la celebrazione della vita di Gesù («in memoria di me»; cfr. vv. 24 e 25); perché assorbito sino ad esserne ipnotizzato dalla morte di Gesù, e impegnato nella strenua fatica d'interpretare il significato della croce, Paolo aggiungeva: «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore (si noti il titolo) finché egli venga (si noti l'attesa escatologica)». Ciò che colpisce è il riserbo che Marco ha mostrato nel trasmettere questa parabola.

[101] Le ridondanze rispetto alla parte precedente del capitolo sono intenzionali. Per decenni è stato invalso tra gli specialisti del Nuovo Testamento un atteggiamento per cui chiunque volesse osar di tentare di mostrare che un dato detto di Gesù era autentico aveva l'onere di fornirne la prova. Che non si possegga neppure un'autentica parola di Gesù non è altro che un cliché. Ritengo questa posizione non informata, insensibile allo spirito dei Vangeli (in cui si palesano non solo le energie creative degli evangelisti, ma anche la loro reverenza nei confronti della tradizione), nonché dimentica dell'elemento personale ínsito in qualsiasi ricerca scientifica e storica (mi rifaccio qui a Polany e Merleau-Ponty).

Ecco la parabola secondo il Vangelo apocrifo di Tommaso:

Egli [Gesù] disse: «Un uomo benevolo [102] aveva una vigna. L'affittò [103] a fittavoli affinché la lavorassero ed egli potesse ricavarne (la sua parte de) i suoi frutti da loro. Egli mandò il suo servo così che i fittavoli gli dessero (parte de) il frutto della vigna. Essi presero il suo servo (e) [104] essi lo colpirono; ancora un po' e l'avrebbero ucciso [105]. Il servo se ne andò; egli [106] lo disse al suo signore. Il suo signore disse: "Forse egli non li conosceva" [107]. Mandò loro un altro servo; i fittavoli colpirono anche lui. Allora il signore mandò il proprio figlio. Disse: "Forse rispetteranno mio figlio" [108]. Poiché quei fittavoli sapevano che egli era l'erede della vigna [109], lo presero; lo uccisero [110]. Chi ha orecchie intenda» [111].

[102] L'ampliamento è notevole, qui nel Vangelo di Tommaso. Marco ha «un uomo», che diventa qui «un uomo benevolo»; questi elementi di coloritura riflettono le numerosissime ripetizioni della storia [La tr. si attiene qui alla versione letterale proposta dall'A. per via delle osservazioni grammaticali che l'A. poi sviluppa, ma è stata confrontata con la versione in *Apocrifi del Nuovo Testamento,* a cura di L. MORALDI, *op. cit.*, p. 494 (N.d.C.)].

[103] Letteralmente: «diede»; il verbo semplice riflette forse la scelta di Gesù di parlare semplicemente? Il verbo privo di coloritura pare riflettere il discorso orale; uno scrittore avrebbe potuto voler rendere più raffinato il proprio discorso.

[104] La mancanza di congiunzioni nel Vangelo di Tommaso riflette la scarsità di congiunzioni nelle lingue semitiche.

[105] Lo stile è criptico, come spesso accade con gli scritti antichi.

[106] Nuovamente, si noti la mancanza di una congiunzione.

[107] Quest'affermazione è assurda, se attribuita alla chiesa primitiva. È invece piena di significato se vi ravvisiamo la passione di Gesù per l'ironia, la retorica e specialmente lo *humour*. Di certo un ascoltatore attento avrebbe perlomeno ridacchiato. Lo studio dell'umorismo di Gesù è soggetto per un'altro libro, e non mi dilungherò oltre su quest'ovvia dimensione del linguaggio di Gesù. [Sull'uso dell'umorismo da parte di Gesù cfr. J. JÓNSSON, *Humour and Irony in the New Testament: illuminated by Parallels in Talmud and Midrash,* Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 28, Leida 1985, e L. KRETZ, *Witz, Humour und Ironie bei Jesus*, Friburgo in Olten 1982[2] (N.d.C.)].

[108] Quale padre sarebbe così sconsiderato da mandare, dopo che dei servi gli sono stati uccisi, il suo unico figlio a trovarsi in una situazione così ostile? Il proposito risulta di problematica interpretazione se attribuito alla chiesa; è comprensibile nel contesto della passione di Gesù per l'ironia, nel contesto del suo concetto di missione, e della sua volontà di soffrire e forse d'esser martirizzato.

[109] Come in Marco, i vignaioli conoscevano l'identità di questa persona che veniva ora inviata loro. Sapevano che il figlio sarebbe stato l'erede. Il loro proposito d'ucciderlo s'attaglia assai meglio alla vita di Gesù, che fu messo in guardia che la sua vita era in pericolo, e l'avvertimento veniva dai farisei, nientemeno – che alla vita della chiesa, che stava staccandosi dal giudaismo. In questa parabola non deve leggersi un pregiudizio anti-giudaico.

[110] Come nella versione marciana, anche qui il racconto è scevro di dettagli. Dobbiamo pensare che il figlio venne lapidato nella vigna? Se così fosse, non vi sarebbero dubbi che questa parabola risale solo a Gesù, che considerava che avrebbe potuto esser lapidato (come accadde ad Ḥoni).

[111] È probabile che la parabola finisse qui, e che solo il Vangelo di Tommaso abbia conservato il finale originale. I commenti apposti al finale della versione di Marco indicano che possiamo lavorare soltanto su ciò che è stato lasciato da un redattore. L'importanza del Vangelo di Tommaso è chiara; abbiamo un'indicazione di ciò che Marco ha probabilmente omesso.

Non è possibile che il sostantivo «figlio» sia stato aggiunto da Marco; si trova anche in una fonte indipendente da Marco [112]. Marco e il redattore del Vangelo di Tommaso ereditarono entrambi la parola «figlio», che Marco poi rielaborò redazionalmente coll'aggiunta di «prediletto». Il sostantivo «figlio», pertanto, come altre parti di questa parabola, risale autenticamente a Gesù. Ora, sebbene molti siano gli interrogativi sollevati da queste due diverse versioni della parabola dei vignaioli omicidi, possiamo tentare di comprendere cosa avesse in mente Gesù quando compose questa parabola.

Come l'inno del Maestro di Giustizia, la parabola è semi-allegorica. Non siamo di fronte ad una semplice storia circa il proprietario d'una vigna. Il proprietario è di certo Dio, e la vigna è il celebre simbolo per Israele, e, più specificamente, per Gerusalemme, la Città Santa della nazione d'Israele [113]. Abbiamo visto che il Maestro di Giustizia aveva una predilezione per la simbologia di Dio che pianta la piantagione eterna, o il giardino eterno. Già i profeti avevano sviluppato tutta la simbologia della vigna simbolo di Israele [114]. Dio ha piantato e coltivato la vigna, Israele.

La parabola non è un'allegoria pienamente sviluppata. Il fatto che i suoi elementi principali alludano a qualcos'altro, non esenta da un'indagine circa il significato di elementi meno essenziali. Il proprietario della vigna è Dio. Egli viene chiamato «Signore» (*kyrios*). La vigna è Israele, o addirittura Gerusalemme. Coloro che vengono inviati alla vigna sono i profeti e i santi d'un tempo, noti attraverso l'Antico Testamento (la Bibbia Ebraica). I frutti richiesti sono, ovviamente, gli atti d'obbedienza alla Torah. Questo motivo è ben sviluppato nei manoscritti del Mar Morto, in altri testi del proto-giudaismo, e ovviamente anche in documenti molto più antichi.

Abbiamo visto che probabilmente fu Gesù a comporre questa parabola. Come i profeti classici, egli parlava di Dio come padrone e coltivatore della vigna, Israele. Poneva in particolare risalto la storia della salvezza, le sofferenze dei profeti e di coloro che erano stati inviati a Israele [115]. Ciò che proclamava, e a cui implicitamente esortava in questa parabola, era che Israele si convertisse dal peccato e tornasse al suo patto con Dio. Quel che è più importante, Gesù includeva se stesso nella storia della salvezza. Metteva in risalto il fatto che per ultimo Dio inviava suo figlio. Cosa si riproponeva di dire, Gesù, con questa dimensione della semi-allegoria? È ovvio che parole come

[112] La parola copta adoperata per «figlio» nel Vangelo di Tommaso è *shere*, che viene spesso usata per tradurre *huios*, il sostantivo greco per «figlio».

[113] Cfr. Isaia 5, 1-7, specialmente il versetto: «Ebbene, la vigna del Signore degli eserciti è la casa di Israele...».

[114] Isaia 5; Osea 10; Geremia 2; ed Ezechiele 19. Questi passi sono legati l'un l'altro da un poema allegorico che fa uso dell'immagine della vigna.

[115] Questo aspetto è posto in particolare rilievo nella versione del Vangelo di Tommaso.

queste riflettono una qualche forma d'auto-comprensione. Come, e in che misura, l'auto-comprensione di Gesù era simile o dissimile all'auto-comprensione del Maestro di Giustizia?

Confronto tra due ebrei di prima del 70

Questioni simili vanno ovviamente ben oltre la capacità di chiunque di dar loro una risposta. Il mio tentativo di avvicinarmici è articolato in cinque osservazioni. Di tre di queste colpisce quanto siano parallele a ciò che già sapevamo dell'auto-comprensione del Maestro di Giustizia. Le altre due rivelano alcune significative differenze.

Per cominciare, va subito riconosciuto che l'ambientazione della preghiera o inno del Maestro di Giustizia riflette un'epoca assai diversa da quella sottesa alla parabola. Il Maestro di Giustizia si vedeva in esilio nel deserto, lontano dal Tempio, perché sacerdoti illegittimi stavano contaminando il santo santuario. Diversamente dal Maestro di Giustizia, Gesù, che viveva anch'egli in Palestina (ma non nel deserto), conosceva le tribolazioni dell'occupazione romana. I nemici non erano altri ebrei; erano i pagani conquistatori. La terra promessa ad Abramo e ai suoi discendenti – Gesù e i suoi seguaci, i primi, perlomeno, inclusi – era sotto l'occupazione romana. I poderi erano dati in affitto, e stranieri – Erode e il suo seguito compresi – traevano vantaggio dai prodotti della terra. Termini molto conosciuti come «terra» e «frutti» assumevano un forte significato religioso, persino rivoluzionario.

Possiamo ora procedere a un tentativo di comprendere l'auto-comprensione di Gesù come ci è stata conservata nelle due versioni della parabola dei vignaiolo omicidi.

Primo: come il Maestro di Giustizia, Gesù vedeva se stesso insignito d'un ruolo di primo piano nell'economia della salvezza che Dio ha in serbo per il suo popolo e per il mondo. Il Maestro di Giustizia possedeva un Io molto forte, e cominciò il proprio inno coll'uso del pronome di prima persona singolare. Egli è molto chiaro su chi egli sia; tutto l'inno è permeato dalla celebrazione del suo proprio ruolo. Il Maestro di Giustizia sta palesemente cercando di spiegare e difendere la propria condizione presente e l'esilio da Gerusalemme e dal culto del Tempio, in cui probabilmente egli rivestiva un ruolo assai importante.

Il paragone tra il Maestro di Giustizia e Gesù porta a chiarire un aspetto significativo delle parole autentiche di Gesù. Gesù non usa mai il pronome di prima persona singolare. La parabola procede verso il *climax* dell'invio del figlio, ma quest'ultimo sostantivo è usato in modo indiretto e non viene sviluppato. Pertanto, sia il Maestro di Giustizia che Gesù possiedono un forte Io e

sono convinti d'avere un posto nel progetto di Dio per la storia e per il tempo, ma il Maestro di Giustizia si sente tenuto a spiegare e difendere il proprio *status* e ruolo in questo processo.

Secondo: sia il Maestro di Giustizia che Gesù affermano senza esitazione o riserve i propri ruoli fondamentali nella storia della salvezza. Gesù si considera in connessione coi profeti d'un tempo, ma si connette anche con i grandi martiri. Queste due categorie venivano già messe in relazione all'epoca di Gesù, come sappiamo dallo pseudoepigrafo chiamato Vite dei Profeti, che in alcuni manoscritti è intitolato Le Vite e Morti dei Profeti [116]. Molti dei profeti andarono incontro a morti orribili, secondo questo e altri racconti. Per esempio, Geremia, uno dei profeti che influenzarono significativamente Gesù, venne lapidato, secondo le Vite dei Profeti, e anche secondo 4 Baruch.

Tanto il Maestro di Giustizia che Gesù ritenevano il loro posto stabilmente collocato nella storia della salvezza. Entrambi credevano che le proprie vite fossero iscritte in un contesto di continuità con quelle dei grandi profeti; pertanto, entrambi avevano probabilmente una sorta di consapevolezza profetica. Gesù, comunque, aggiunse una nuova, significativa, dimensione: il martirio [117].

Terzo: è assai significativo che sia il Maestro di Giustizia che Gesù abbiano forgiato dall'inizio alla fine il proprio pensiero coll'aspettativa di star vivendo la fine dei tempi e della storia normali. Il dramma della salvezza era quasi alla fine, stava per compiersi. L'ultimo inviato in entrambe le versioni della parabola è nient'altri che il «figlio». La versione di Marco ha addirittura queste parole: «Lo inviò a loro per ultimo (di tutti, *eschaton*)...». Vi è una lieve differenza tra il Maestro di Giustizia che attende con ansia la crescita del «virgulto», che ancora è da venire, nel futuro – ma in un futuro assai prossimo – e la profezia di Gesù circa la venuta del «figlio», che ovviamente è cominciata colla sua stessa vita. In questo senso l'escatologia di Gesù è lievemente più «in via di realizzarsi» [118].

Consideriamo ora le due aree nelle quali tra il Maestro di Giustizia e Gesù vi è una differenza assai più spiccata. Le differenze già notate sono date per presupposte, col relativo riconoscimento di alcune somiglianze.

Quarto: entrambi questi maestri ebrei si attenevano, per lo meno inter-

[116] Per l'Introduzione a questo, e la traduzione, cfr. OTP vol. 2, pp. 379-99.

[117] Cfr. anche il Capitolo Decimo del presente volume.

[118] Di nuovo, è estremamente necessario non esagerare le differenze tra l'escatologia di Gesù e quella del Maestro di Giustizia. Cfr. KUHN, *Endewartung und gegenwärtiges Heil*. F. Thielman aggiunge all'ormai ampio consenso a tal proposito, il fatto che a Qumran la purificazione da parte di Dio del suo popolo «è stata almeno parzialmente realizzata». THIELMAN, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, SuppNT 61, Leiden 1989, p. 37.

mittentemente, ad un'attesa imminente. In un certo senso entrambi sbagliavano[119]. Il Maestro di Giustizia non ebbe parte nell'istituirsi della comunità finale e benedetta. Morì molto prima che la propria comunità venisse spazzata via dai soldati romani. I suoi insegnamenti furono venerati e ritenuti programmatici dai suoi seguaci sino al 68 d.C., quando Tito e le sue truppe distrussero i gruppi ebraici a Gerico e nei pressi di Gerico, prima di salire verso Gerusalemme, dove fecero breccia nelle mura cittadine e infine diedero alle fiamme il Tempio[120].

Gesù, a quanto sembra, pensava che avrebbe subíto il martirio. Era nel giusto per quanto concerne il senso generale, ma di certo non pensava che sarebbe stato crocifisso dai romani. Non abbiamo modo di sapere come Gesù avrebbe risposto a questa domanda: in che modo i vignaioli omicidi uccideranno il figlio? Una vigna è luogo in cui si può venir appesi, e i vignaioli possono avere strumenti da taglio, con cui decapitare o trafiggere. Se è possibile ipotizzare questi metodi di uccidere il figlio, è assai più probabile che il mezzo usato per uccidere siano le pietre, che abbondano in una qualsiasi vigna palestinese. Vi sono buone ragioni per supporre che Gesù temesse di venir lapidato dai propri conterranei, com'era stato lapidato Ḥoni, l'operatore di miracoli galileo suo contemporaneo, e come, molti secoli prima, era stato lapidato Geremia.

Come sappiamo da Luca 13, 31-33, Gesù era stato avvisato presto, nella sua vita, da farisei, che le autorità – in questo caso Erode Antipa – stavano complottando per ucciderlo. Gesù deve aver saputo che era in rotta di collisione col martirio, non solo per via della sua ferma convinzione d'essere iscritto nella continuazione della storia dei profeti, ma anche per via del martirio di Giovanni Battista, a cui in precedenza era stato vicino. Saldamente radicato nelle tra-

[119] Ad una conferenza tenutasi al Florida Southern College, M. Borg e R. Horsley sostennero che Marco 9, 1 forse non si riferisce ad un'attesa imminente. Borg considerava il passo un prodotto della chiesa. Io sono convinto che risalga in ultima analisi a Gesù, sebbene sia possibile una qualche rielaborazione di Marco. Ecco il versetto: «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il regno di Dio venire con potenza». Ovviamente, il regno di Dio non venne con potenza nel modo che ci si attendeva – cioè apocalitticamente. Di conseguenza, Matteo e Luca furono costretti a rielaborare il detto di Gesù in modi significativi.

[120] Secondo Giuseppe Flavio, Tito perse il controllo delle sue truppe, e il Tempio venne incendiato preterintenzionalmente. Quest'aspetto del racconto di Giuseppe Flavio pare fedele ai fatti, dal momento che in quel modo grandi tesori vennero perduti per entrambe le fazioni, e inoltre Giuseppe scrisse questo resoconto poco lusinghiero a Roma, sotto la protezione della dinastia dei Flavi (di cui Tito fu il membro centrale). Sebbene lodi Tito in tutta la *Guerra giudaica* (specialmente nel ricostruire la famosa oratoria di Tito e nel modo in cui descrive come Tito prese Gamla, contrapponendolo a suo padre, Vespasiano), lascia sorpresi che Giuseppe Flavio abbia descritto l'apice della cattura del Tempio in un modo che fa apparire Tito incompetente. Giuseppe Flavio scrisse la *Guerra giudaica* intorno al 79 d.C., l'anno in cui Tito divenne imperatore. Cfr. M. STERN, *La Data di Composizione del Bellum Judaicum, Atti del Sesto Convegno Mondiale di Studi Ebraici*, ed. A. Shinan, Gerusalemme 1977 (in ebraico), vol. 2.

dizioni autenticamente risalenti a Gesù, in quantoché contiene un'erronea profezia secondo la quale egli sarebbe stato lapidato, è il seguente detto: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati...» (Q = Lc 13, 34; Mt 23, 37).

È anche possibile che ci tramandi un ricordo autentico di quella che fu l'auto-comprensione di Gesù il seguente detto [121]: «...è necessario che oggi, domani e il giorno seguente io vada per la mia strada, perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme» (Lc 13, 33).

Al contrario del Maestro di Giustizia, Gesù paventava il martirio; ciò che egli si attendeva si avverò, mentre non si avverò ciò che si attendeva il Maestro di Giustizia.

Quinto – e più importante di tutti: entrambi questi ebrei palestinesi del periodo antecedente il 70 avevano una fonte chiaramente articolata per la loro auto-comprensione di sé. Il Maestro di Giustizia vedeva conferito significato alla propria vita dalla propria relazione organica con un gruppo eletto, i «figli della luce», ch'egli probabilmente simboleggiava coll'espressione «alberi di vita». Questi alberi, il suo piccolo gruppo di ebrei, erano stati eletti da Dio per stabilire il virgulto della comunità eterna, il giardino escatologico in cui tutte le promesse di Dio si sarebbero realizzate, e avrebbero potuto essere godute. Il Maestro di Giustizia raffigurava questo sogno come una realtà.

Gesù non ottenne mai una tale sicurezza o possibilità di fidarsi dal proprio gruppo di seguaci. I discepoli, secondo le nostre fonti più antiche, erano confusi; e alcuni di loro furono un fallimento. Non colsero mai il vero significato dell'insegnamento di Gesù. Spesso lo abbandonavano, e da ultimo lo lasciarono morire da solo.

La fonte da cui Gesù attingeva sicurezza e ispirazione era una soltanto: Dio, il Padre. In questo senso egli si pensava e alludeva a se stesso come il «figlio»; e così, secondo Marco (seguito da Matteo e Luca), viene saldamente stabilita la connessione colle parole che designano il padrone-*kyrios*, «Signore». A proposito dell'ultimo inviato nella vigna, al padrone vien fatto dire: «Rispetteranno mio figlio!». Il pronome personale è potentemente simbolico. Il figlio appartiene a Dio, e a Dio soltanto. Non abbiamo altri indizi su ciò che Gesù intendesse esprimere coll'uso riflessivo del sostantivo «figlio». La devozione di Gesù a Dio, il fatto che Dio assorbisse in modo esclusivo il suo essere, e altri detti autentici che mostrano come Gesù fosse completamente posseduto da Dio, ci indicano le modalità con cui dovremmo sforzarci di afferrare l'auto-comprensione di Gesù.

Le nostre ricerche ci portano alla conclusione che Gesù pensò di essere il figlio di Dio. In seno alla teologia ebraica ch'egli ereditò, e coerentemente alla

[121] Tramandato soltanto da Luca, e quindi sospetto.

sua propria devozione per Dio, questo termine e titolo denotava una funzione che andava compiuta col volere, il potere e la grazia di Dio. Faremmo cosa saggia a non avventurarci oltre con speculazioni circa l'esatto significato che tale figliolanza aveva nella mente di Gesù. Di sicuro dobbiamo evitare di saltare da qui all'uso del lessico e del bagaglio concettuale greco, come fecero i Padri greci, e dobbiamo astenerci dal cercare di considerare uguale la sostanza di Dio col figlio [122].

Un metodo più attendibile per comprendere il modo che Gesù ebbe d'intendere la figliolanza dovrebbe invece prendere le mosse dalle riflessioni ebraiche circa il concetto del re come eletto particolare di Dio, come suo «figlio», così come esse ci sono note, in special modo dal Salmo 2:

Lasciatemi dire del decreto:
il SIGNORE mi disse:
«Tu sei mio figlio,
io oggi ti ho generato» (Sal 2, 7-8) [123].

PARAGONE FINALE FRA GESÙ E IL MAESTRO DI GIUSTIZIA

Gesù e il Maestro di Giustizia possedevano un carisma profetico ed escatologico? Un'attenta lettura di un inno dei manoscritti del Mar Morto rivela l'auto-consapevolezza del Maestro di Giustizia che fondò la comunità di Qumran. Un'analisi critica della parabola dei vignaioli malvagi rivela l'auto-consapevolezza di Gesù di Nazaret. In termini weberiani, entrambi questi ebrei possono esser compresi, almeno in un certo senso, come carismatici palestinesi anteriori al 70, contraddistinti dall'auto-comprensione formativa di partecipare alla storia dei profeti, storia che ancora continuava, e dalla coscienza del progressivo accostarsi di Dio ai suoi.

Abbiamo anche osservato l'esistenza di grandi differenze tra il Maestro di Giustizia e Gesù. Il Maestro di Giustizia lasciò Gerusalemme e il Tempio, riti-

[122] Uno dei più qualificati esperti cattolici di Nuovo Testamento, J.P. Meier, fa giustamente osservare che la parabola dei vignaioli omicidi conserva probabilmente una tradizione autentica di Gesù, e sottolinea quale sia l'interpretazione corretta: «se Gesù usò "Figlio" per se stesso, ciò va inteso in un senso funzionale, soteriologico-storico, e non nel senso ontologico escogitato poi nelle più tarde controversie patristiche». MEIER, *Jesus*, NJBC, pp. 1316-28; citazione da p. 1324. Cfr. Anche MEIER, *Reflections on Jesus-of-History Research Today*, in *Jesus' Jewishness*, ed. Charlesworth, pp. 84-107.

[123] La tr. segue qui alla lettera quella proposta dall'A., da *Tanakh: A New Translation of The Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Test*, Philadelphia-New York-Gerusalemme, 5746=1985), pubblicato dalla Jewish Publication Society.

randosi nella quiete sicura del deserto. Sulle sponde desertiche del Mar Morto, egli si sentì insignito da Dio del compito di giardiniere della piantagione eterna. Egli venne influenzato, con molta probabilità, dall'allegoria di Ezechiele della vite nella vigna, che è feconda per l'abbondanza dell'acqua, ed è poi trapiantata nel deserto (Ez 19, 10-14).

Gesù si recò coraggiosamente al cuore dell'opposizione contro di lui. Fidando d'essere il figlio di Dio, egli orientò il suo cammino, la sua via, verso Gerusalemme e il Tempio. Probabilmente, avendo passato anni ad osservare il clima politico e la tempesta che s'addensava, spesso facendo già scoccare i suoi lampi intorno a lui, e che presto avrebbe spazzato via la nazione d'Israele, egli pensava d'essere destinato a morire a Gerusalemme. Quando compose la sua parabola dei vigniaioli omicidi, fu influenzato anche dai grandi profeti.

Probabilmente fu influenzato dall'allegoria di Isaia della vigna che il Signore vanga, pianta e per la quale costruisce una torre e scava un tino per le uve (Isaia 5, 1-2). Con molta probabilità Gesù aveva memorizzato questo passo e i versetti seguenti (Isaia 5, 7):

Giacché la vigna del SIGNORE degli eserciti
è la Casa di Israele;
e gli abitanti di cui si prendeva cura con amore
sono gli uomini di Giuda.
Ed Egli sperò giustizia
ma ecco ingiustizia;
sperò equità
ma ecco iniquità![124].

I manoscritti del Mar Morto hanno fornito dati che sovvengono nella ricerca di comprendere l'auto-comprensione di Gesù[125].

I sogni di uno dei due carismatici si persero sino a che un giovane pastore arabo trovò dei rotoli in una grotta della Giudea, nel 1947. I sogni dell'altro furono conservati, e hanno forgiato il destino della cultura occidentale.

[124] Vedi n. precedente. [BC ha: «Ebbene, la vigna del SIGNORE degli eserciti/ è la casa di Israele;/e gli abitanti di Giuda/ la sua piantagione preferita./ Egli si aspettava giustizia/ ed ecco spargimento di sangue/ attendeva rettitudine/ ed ecco grida di oppressi!» (N.d.C.)].

[125] Il seguace di Gesù che compose le Odi di Salomone, probabilmente intorno al 100 d.C., fu certamente influenzato da Gesù, e fors'anche dal Maestro di Giustizia. In un poema autobiografico e allegorico, egli dice: il Signore «mi ha piantato». Come il Maestro di Giustizia, anch'egli meditava creativamente sull'Eden, e sulle tradizioni concernenti il paradiso (cfr. Ode 11). L'autore è probabilmente influenzato, nell'Ode 38, da concetti di 1QH 6 e 8 e 1QS 8 e 11; e, ovviamente, da tradizioni profetiche più antiche. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, ristampa Chico Cal., 1977).

Capitolo Sesto

LA PARABOLA DELL'AMMINISTRATORE INFEDELE: GESÙ CRITICO VERSO GLI ESSENI

David Flusser *

I manoscritti del Mar Morto hanno chiarito che l'appellativo con cui gli esseni prediligevano autodefinirsi era «figli della luce». Più tardi, anche i cristiani proclamarono di essere i veri «figli della luce»[1]. Nei Sinottici il termine «figli della luce» compare solo in Luca 16, 8, e la citazione non è esattamente lusinghiera. Se questo versetto è (come ritengo) un caso di *ipsissima verba* di Gesù[2], non è certo che, con quell'appellativo, egli stesse designando i propri seguaci. Proporrò qui un'altra soluzione a questo problema: quando Gesù si riferiva ai «figli della luce», in questa parabola, non intendeva i propri seguaci: stava alludendo ironicamente agli esseni. Uno studio comparativo della parabola dell'amministratore infedele (Lc 16, 1-9) e di alcuni manoscritti del Mar Morto rafforzerà questa tesi. Spero di dimostrare che in questa parabola Gesù criticava il separatismo esseno, e metteva in guardia i propri seguaci da un simile comportamento.

I.H. Marshall ha così riassunto i problemi che insorgono nell'interpretare la parabola dell'amministratore infedele:

> Pochi brani nei Vangeli possono dar adito a interpretazioni tanto differenti come il brano dell'amministratore avveduto. Abbiamo difatti a che fare con tre problemi strettamente collegati. Cosa stava facendo l'amministratore? Qual era la tesi

* Con la collaborazione di David M. Freedholm.

[1] Cfr. D. FLUSSER, *The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity*, «Scripta Hierosolymitana», 4 (1958), pp. 218-219 e n. 13.

[2] La maggior parte dei commentatori accetta la fondamentale autenticità di questa parabola (cfr. per es. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, tr. S.H. Hooke, New York 1972 (2ª ed. riveduta) pp. 45-48 (tr. it. *Le Parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973²), seppur riconoscendo che essa ha poi subito un intervento redazionale. Circa le originarie dimensioni della parabola vi è stato un notevole disaccordo; per una rassegna delle posizioni prese, cfr. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, AB 28A, Garden City N.Y. 1981, vol. 2, pp. 1094-1104. Personalmente ritengo che il versetto 8 fosse parte integrante della parabola originale.

della parabola, così come la narrava Gesù? Qual era la tesi della parabola per Luca? Vi sono fondamentalmente due interpretazioni principali delle azioni dell'amministratore. L'interpretazione tradizionale è che egli agì da corrotto in tutta la vicenda: dopo aver sperperato gli averi del proprio padrone quando ne aveva l'amministrazione, falsificò poi anche le ricevute dei debitori del padrone, riducendo l'importo del loro debito, con il proposito di cattivarsi la loro benevolenza... A venir lodata non è la disonestà dell'amministratore, ma la sua previdenza nel prepararsi per il futuro; Gesù era incline a trarre lezioni (*e contrario*) dal comportamento di disonesti e peccatori (Lc 11, 13; cfr. 18, 6-7)[3].

Recentemente sono state pubblicate diverse interpretazioni alternative, che propongono le azioni dell'amministratore legali e lodevoli. Ciò spiegherebbe, a detta di queste interpretazioni, perché il signore (o padrone) lodi l'amministratore[4].

Personalmente, non ritengo necessario seguire questo filone, e respingere l'«interpretazione tradizionale». Dopo tutto, l'amministratore della parabola viene esplicitamente chiamato «amministratore disonesto». Anche se il padrone della parabola loda quest'amministratore disonesto, ciò lo rende forse meno disonesto? Il suo comportamento disonesto è forse meno scandaloso del comportamento del «giudice disonesto» nella parabola che Gesù narra in Luca 18, 1-8?

Le parabole rabbiniche e le parabole di Gesù sono spesso caratterizzate da una voluta discrepanza tra il comportamento morale dei personaggi della parabola e il messaggio della parabola stessa (che vuol essere religioso ed etico). Così, i personaggi drammatici della parabola non vengono caratterizzati come «giusti» o «peccatori», ma piuttosto come «avveduti» (*pkḥyp, phronimoi*) o «stolti» (*ṭpšym, mōroi*). La tensione fra esempio «immorale» dato nella parabola, e suo deliberato insegnamento «morale», è forse una delle ragioni per cui Gesù amava parlare in parabole. Le parabole gli fornivano un'opportunità di esprimere la propria interpretazione del paradosso religioso e filosofico della condizione umana. Pare che a volte Gesù accresca lo iato tra il contenuto drammatico della parabola e il suo significato, che vuol essere elevato, per sottolineare questo paradosso, e accrescere lo choc iniziale che la parabola produce sui suoi ascoltatori. Parabole con questo tipo di effetto scioccante compaiono soltanto in Luca: l'amico importuno a mezzanotte (Lc 11, 5-8), il figlio prodigo (Lc 15, 11-32), l'amministratore disonesto (Lc 16, 1-9), il giudice disonesto (Lc 18, 1-8), il fariseo e il pubblicano (Lc 18, 9-14). L'eccezione è costituita dalla parabola degli operai nella vigna, conservata solo da Matteo (Mt 20, 1-16).

[3] I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Grand Rapids 1978, p. 614. Per la sua analisi dell'intera parabola si vedano le pp. 614-22; cfr. anche la sua bibliografia a p. 617.

[4] Per una discussione di queste interpretazioni, cfr. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, cit., pp. 614-617. Per una discussione dell'interpretazione del termine *kyrios* in Luca 16, 8, cfr. pp. 619-20.

Ciò può forse significare che, a differenza di Luca, gli altri evangelisti trovavano queste parabole troppo problematiche e svianti per includerle nei propri Vangeli; avevano forse timore che parabole simili potessero far sorgere ingiustificati dubbi sull'integrità morale di Gesù stesso.

Nella parabola dell'amministratore infedele, Gesù non ammira l'onestà dell'amministratore disonesto (Luca 16, 8); raccomanda solo il suo comportamento avveduto (*phronimōs epoiēsen*). Gesù raccomanda che i propri seguaci siano avveduti nella loro vita quotidiana come l'amministratore disonesto lo era nella propria: «Poiché i figli di questo mondo, nelle relazioni con quelli della loro generazione sono più avveduti (*phronimōteroi*) dei figli della luce». Questo ci aiuta a comprendere cosa intendesse Gesù quando disse: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti (*phronimoi*)[5] come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10, 16).

Un'altra domanda che ci si dovrebbe porre è se Luca comprese la tesi della parabola che narrava. Si ha l'impressione che Luca non sapesse a chi Gesù si riferiva, nel far uso dell'appellativo «i figli della luce». Luca equivocò forse anche il termine «mammona dell'ingiustizia». Luca interpretò questo termine alla luce della valutazione positiva che Gesù faceva della povertà, e dell'approccio negativo che aveva nei confronti della ricchezza. Di conseguenza, Luca aggiunse al nostro passo il detto di Gesù sul servo di due padroni (Lc 16, 13), un detto che, in Matteo (Mt 6, 24), fa parte del Sermone sul monte[6]. Gesù disse: «Non potete servire Dio e mammona». Dal momento che il vocabolo «mammona» appare tanto in questo detto che in Luca 16, 9, Luca aggiunse al nostro passo il detto riguardante il servo di due padroni. È possibile che Luca abbia non solo collocato questo detto nel contesto sbagliato, ma anche interpretato erroneamente l'espressione «mammona dell'ingiustizia» (Luca 16, 11), intendendo che significasse «l'ingiusta mammona» e che Gesù intendesse dire che tutta la ricchezza soggiace al sospetto d'essere ingiusta, disonesta (Lc 16, 13). La conseguenza ultima di questo sviluppo fu che l'applicazione che Gesù faceva della parabola di Luca 16, 9 fu compresa in modo erroneo, come se intendesse dire: «E io vi dico: fatevi degli amici con le ricchezze ingiuste»[7].

[5] Qui Delitzsch traduce correttamente *'rwmym* secondo Gn 3, 1, dove nella traduzione greca «il serpente» è caratterizzato come *phronimōtatos*. [Lc 16, 8 è qui reso nella tr. it. di *La Sacra Bibbia. Nuova Riveduta*, Società Biblica di Ginevra, 1994; BC ha infatti per *phronimoi* «scaltri», che non si addice alla tesi sviluppata qui dall'A., N.d.C.].

[6] L'autore della cosiddetta Seconda Epistola di Clemente (6, 1-6) usa il detto circa il servo di due padroni in modo interessante. Cfr. la recente edizione di K. Wengst, *Schriften des Urchristentums: Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diogenet*, Darmstadt 1984, vol. 2, pp. 244-45 e p. 271.

[7] Versione di Lc 16, 9 della *Nuova Riveduta*, cit.; BC analogamente – e quindi anch'essa contrariamente alla tesi dell'A. – ha: «Procuratevi amici con la disonesta ricchezza» (N.d.C.).

Prima di procedere oltre, esaminiamo il termine «mammona»[8]. Il vocabolo significa «ricchezze». Non compare nell'Antico Testamento, ma è la parola normalmente usata per ricchezze nel periodo del Secondo Tempio, e anche nella letteratura rabbinica. È un'equivalente della parola *hwn*. «Mammona» compare anche nel Targum Aramaico di Giobbe di Qumran (27, 17)[9]. Nei manoscritti del Mar Morto, che sono scritti in un ebraico classicizzante, compare normalmente il vocabolo veterotestamentario *hwn,* ma in certi luoghi troviamo il vocabolo «mammona». Lo si trova per esempio in un frammento, proveniente dalla grotta I (1Q27 2, 5)[10], del cosiddetto Libro dei misteri, mentre nella riga seguente (2, 6) compare l'altro vocabolo, *hwn*! ricchezze è designato nella Regola della comunità 6, 2 dal vocabolo «mammona», ma in un altro manoscritto che riproduce lo stesso passo, la parola è *hwn*[11]. La situazione opposta si rinviene in 1QS 6, 25[12], in cui il manoscritto completo ha *hwn,* ma in un frammento della stessa opera e anche in un passo parallelo del Documento di Damasco (14, 20) troviamo il termine «mammona». Dunque, nei manoscritti del Mar Morto i termini *hwn* e *mmwn* sono sinonimi e intercambiabili.

Ora che abbiamo notato questo, indaghiamo dunque il significato di «ricchezze dell'ingiustizia» (Lc 16, 9; cfr. 16, 11) nell'ideologia dei «figli della luce» esseni. Gli esseni usavano *mmwn* come termine tecnico per le ricchezze di coloro che non appartenevano alla loro comunità esclusiva di eletti. Essi ritenevano che Dio avesse diviso l'umanità in due campi contrapposti, e che i membri del loro gruppo fossero i veri «figli della luce». Così, secondo la loro ottica, tutti gli altri erano condannati, erano cioè perversi e peccaminosi «figli delle tenebre». Gli esseni dovevano tenersi più separati e lontani possibile da coloro che erano al di fuori della loro comunità, e, ovviamente, anche dalle ricchezze

[8] Cfr. MARSHALL, *Luke*, cit., p. 621; W. BAUER - W.F. ARNDT - F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* Chicago 1979, p. 490; e J. LICHT, *Il Rotolo della Regola*, Gerusalemme 1965 (in ebraico), pp. 139, 158-59; cfr. anche la nota 42 al presente saggio. Agostino accenna alla parola «mammona» nella lingua punica (*De Serm. Dom. in Monte* 2, 14, 47): *Lucrum Punice mammon dicitur*. Cfr. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, ICC, Edinburgh 1922, p. 385. Cfr. anche la più recente discussione di G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia 1984, p. 79.

[9] Cfr. J.A. FITZMYER - D.J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts,* Roma 1978, p. 20. In Giobbe 27, 17 leggiamo «e l'argento (*ksp*) l'avrà come sua parte l'innocente». La parola ebraica significa anche «danaro», e così venne intesa tanto dalla Septuaginta che dall'autore del Targum Aramaico di Giobbe che traduce: «E questo danaro (*wmmwnh*) il vero (cioè il giusto) dividerà».

[10] Cfr. DJD 1, Oxford 1955, p. 105.

[11] Cfr. LICHT, *Il Rotolo della Regola*, cit., p. 105, *apparatus criticus*. [Cfr. anche *I manoscritti di Qûmran*, a cura di L. Moraldi, cit., p. 150, n. 2, N.d.C.].

[12] Cfr. LICHT, *Il Rotolo della Regola*, cit., p. 158, *apparatus criticus*. e commento a p. 159.

di quei «figli delle tenebre». Quest'estremo separatismo economico affondava le proprie radici anche nell'aspetto rituale della vita quotidiana degli esseni. La loro particolare purità rituale non permetteva loro di venir in contatto con l'impura ricchezza del mondo esterno. Il loro alto livello di purità rituale era intimamente connesso al dualismo esseno. Essi erano tenuti a «separarsi dai figli della perdizione; a preservarsi dalle impure ricchezze inique» (*wlhnzr mhwn hrš'h htm'*, CD 6, 14-15)[13]. Gli esseni non solo credevano si divenisse impuri a causa del contatto con oggetti e persone impuri, ma sostenevano anche che i peccati contaminavano ritualmente: i malvagi «si sono contaminati in vie di lussuria e nella ricchezza iniqua» (CD 8, 5: *wytgwllw bdrky znwt wbhwn rš'h*).

Un'altra causa dell'astensione essena dalla ricchezze inique era strettamente correlata alla loro escatologia dualistica militante. Gli esseni credevano che sarebbe venuto il giorno in cui avrebbero conquistato il mondo intero. Giacché la data di questa guerra era stata preordinata da Dio, e non era ancora giunta, essi erano disposti a soffrire in silenzio durante il periodo interinale nell'iniquo ordine socio-politico presente[14]. In funzione di tale prospettiva ogni esseno prometteva:

> A nessuno restituirò la ricompensa del male, ma perseguirò l'uomo con il bene; giacché è a Dio che spetta il giudizio su ogni essere vivente ed egli ripagherà l'uomo per le sue azioni. Non mostrerò gelosia con lo spirito del male e la mia anima non anelerà le ricchezze dell'ingiustizia[15] (*hwn hms*) e della moltitudine degli uomini di perdizione non mi interesserò fino al Giorno della Vendetta. Ma la mia collera non distoglierò dagli uomini dell'ingiustizia, e non sarò soddisfatto sino a che Egli avrà stabilito il giudizio (1QS 10, 17-20).

[13] Cfr. anche il frammento dalla grotta IV, pubblicato da J.M. ALLEGRO, DJD 5, Oxford 1968, p. 81, n. 183. Cfr. anche STRUGNELL, *Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judean Desert of Jordan»*, RQ, 7 (1970), pp. 260-63. [Questo e i brani qumranici che seguono sono stati resi in it. seguendo letteralmente il testo proposto dall'A., per conformità di lessico; MORALDI, *op. cit.*, traduce infatti per es. *hwn hms* «ricchezze della violenza», in luogo di «ricchezze dell'ingiustizia», (N.d.C.)].

[14] Cfr. in particolar modo 1QS 9, 21-25. Cfr. anche D. FLUSSER, *A New Sensitivity in Judaism*, in *Judaism and the Origins of Christianity*, Gerusalemme 1988, pp. 122-23.

[15] In Luca 16, 9 abbiamo deciso di tradurre *tou mamona tes adikias* con «ricchezze dell'ingiustizia» o «mammona dell'ingiustizia», alla luce della forma idiomatica ebraica *hwn hms*. L'ebraico *hms* viene spesso tradotto nella Septuaginta con *adikia*, la stessa parola che compare in Luca 16, 9. Le parole «la mia anima non anelerà le ricchezze dell'ingiustizia» hanno un parallelo in ciò che Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 141) ci riferisce si diceva nel giuramento degli esseni: l'esseno giura «di trattenere le mani dal furto e di serbare *l'anima* incontaminata da un empio guadagno». Giuseppe Flavio evidentemente depoliticizzò l'originario significato delle parole. Ciò che scrive qui è un'ovvietà morale, per cui non c'era bisogno d'un giuramento speciale. Lo stesso vale per la continuazione del giuramento: di «astenersi dal brigantaggio». A mio parere Giuseppe Flavio conosceva il significato esatto dell'«empio guadagno», e il fatto che menzioni il brigantaggio mostra come lo comprendeva.

I membri della comunità di Qumran dovevano tenere un contegno passivo, pacifico, di benevolenza persino, verso i «figli delle tenebre», tenendo segreto il loro odio (1QS 9, 21-22). Nel corso di questo periodo interinale, dovevano restare in attesa del Giorno della Vendetta, quando la loro astensione dalle ricchezze dell'ingiustizia sarebbe radicalmente mutata. Come abbiamo già notato, l'espressione «ricchezze inique» stava a significare le ricchezze del mondo circostante, iniquo e perverso, e ora diviene chiaro che qui l'espressione «ricchezze dell'ingiustizia» ha lo stesso significato. Ciò è confermato dall'Abacuc Pesher, in cui si dice che il Sacerdote Empio «estorse e ammassò le *ricchezze degli uomini dell'ingiustizia*» (*wygzwl wyqbwṣ hwn'nšy ḥms* 1QpHab 8. 11).

Quando nei manoscritti del Mar Morto, il termine «ricchezze» viene definito con un ulteriore sostantivo di significato negativo, l'intera espressione si riferisce alle ricchezze di coloro che stanno al di fuori della comunità essena. Ogni membro del gruppo aveva ordine di separarsi completamente da questo tipo di ricchezze.

> Nessun membro si associ a lui (lo straniero) nel suo lavoro e nelle sue ricchezze, affinché questi non contamini il membro con colpevole iniquità; ci si tenga invece lontano da lui in ogni cosa...; nessun membro mangi dei loro beni né beva di essi, né prenda alcunché dalle loro mani se non dietro pagamento... Infatti tutti coloro che non sono stati annoverati nel suo patto sono separati e tutto ciò che appartiene loro... e tutte le loro opere sono contaminazione dinnanzi a lui e l'impurità è in tutte le loro ricchezze (1QS 5, 14-20).

La stessa regola di separatismo economico è descritta in maniera ancor più precisa nel Documento di Damasco:

> E non lasciate alcun uomo del patto di Dio commerciare con i figli della perdizione eccetto dietro pagamento in contanti. E non lasciate che alcun uomo faccia società per commerciare senza informare l'ispettore dell'accampamento e senza fare un accordo scritto (CD 13, 14-16)[16].

In un altro passo dei rotoli (1QS 9, 8-10), vien detto con chiarezza:

> E le ricchezze degli uomini di santità (*hwn 'nšy/qwdš*) che camminano nella perfezione – le loro ricchezze non saranno mescolate con le ricchezze appartenenti agli uomini dell'inganno (*hwn 'nšy hrmyh*) che non hanno purificato la loro via per essere separati dall'ingiustizia e per camminare sulla via perfetta (1QS 9, 8-10).

Qui le «ricchezze degli uomini di santità» sono contrapposte alle «ricchezze appartenenti agli uomini dell'inganno» (*hwn 'nšy hrmyh*). Non v'è dubbio

[16] Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 134) spiega anche che per gli esseni «far regali ai parenti non si può senza l'autorizzazione dei superiori». Questa regola era forse un'espressione pratica del separatismo economico esseno?

che questo termine è sinonimo di «ricchezze degli uomini dell'ingiustizia» (*hwn 'nšy ḥms*) in 1QpHab 8, 11, di «ricchezze dell'ingiustizia» (*hwn ḥms*) in 1QS 10, 19 e di «ricchezze inique» (*hwn rš'h*) nel Documento di Damasco 6, 15 e 8, 5.

Tutte queste espressioni si riferiscono alla stessa cosa, e cioè alle *ricchezze dei non-membri*. Gli esseni, «figli della luce», erano obbligati a separarsi il più possibile da queste ricchezze dell'ingiustizia. Quest'atteggiamento era espressione del loro essere concentrati su di un rigido dualismo e su una serie di sogni escatologici. Era anche legato al loro elevato *standard* di purità rituale, secondo il quale tutte le altre persone e le cose che appartenevano a loro erano impure. È anche importante ricordare che gli esseni, come «poveri della grazia» disprezzavano le ricchezze, e praticavano una sorta di comunismo dei beni. Il loro separatismo era così estremo che alcune delle loro dottrine erano segrete. Secondo Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 141) gli esseni erano obbligati a «non tener nulla celato ai membri della comunità e (a) non svelare ad altri nulla delle loro cose, anche se torturat(i) fino alla morte», o, secondo 1QS 9, 17, dovevano nascondere «il consiglio della legge dagli uomini dell'ingiustizia»[17].

Nella parabola dell'amministratore infedele (Lc 16, 1-9) vi sono due termini tecnici: la «mammona dell'ingiustizia», e i «figli della luce». Come già detto, il termine «figli della luce», non appare in nessun altro luogo nei Sinottici. Inoltre, il secondo termine, «ricchezze dell'ingiustizia» ha un significato specifico negli scritti esseni. È pertanto possibile identificare i «figli della luce» di questa parabola con gli esseni. Gesù disse che «i figli di questo mondo, nelle relazioni con quelli della loro generazione sono più avveduti dei figli della luce» (Lc 16, 8). Questa parabola, allora, ci fornisce lumi su come Gesù interpretasse questo titolo onorifico che gli esseni applicavano a se stessi. Egli criticava i «figli della luce» creando un contrasto paradossale tra loro e i «figli di questo mondo». Secondo un famoso concetto rabbinico, Dio celò al mondo presente la luce che creò il primo giorno, «ma nel mondo che verrà essa apparirà ai pii in tutta la sua gloria originaria»[18]. Questa spiegazione di «figli della luce» è assente dai manoscritti del Mar Morto, dove vien detto solo che «nella sorgente di luce sono le generazioni di verità, e dalla fonte di tenebra vengono le generazioni di iniquità» (1QS 3, 19). Gesù, o non approvava o non conosceva il significato esseno della definizione «figli della luce». Lo valutava nel senso del concetto rabbinico di luce primordiale che «è spuntata per il giusto» (Sal 97, 11). L'altro termine in Luca 16, 8-9 «la mammona dell'ingiustizia», è anch'esso connesso agli esseni. Abbiamo visto che la parola mammona nei manoscritti del

[17] J. LICHT, *Il Rotolo della Regola*, pp. 196.

[18] Cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1947, vol. 1, p. 9. Lo stesso termine, «i figli di questo mondo» compare anche in Luca 20, 34-35: «I figli di questo mondo sposano e sono sposati, ma quelli che saranno ritenuti degni di aver parte al mondo avvenire e alla risurrezione dai morti, non prendono né danno moglie».

Mar Morto è talvolta sostituto dell'ebraico *hwn*, e che entrambe le parole significano «ricchezze». Abbiamo anche visto che nella terminologia essena il termine «ricchezze inique» (*hwn hrš‘h*), o ricchezze dell'ingiustizia (*hwn ḥms*) si riferisce in realtà alle «ricchezze degli *uomini* dell'ingiustizia» (*hwn 'nšy ḥms*) o «ricchezze appartenenti agli *uomini* dell'inganno» (*hwn 'nšy hrmyh*).

Gli esseni, «figli della luce», si separarono da queste «ricchezze dell'iniquo mondo esterno», e qualsiasi contatto economico con altri venne ridotto il più possibile. Ritengo che far del commercio con questa setta di puritani non fosse affatto facile. A nessun membro della setta veniva consentito di prender nulla dalle mani dei «figli delle tenebre», se non dietro pagamento. Si ripensi a CD 13, 14-16: «E non lasciate alcun uomo del patto di Dio commerciare con i figli della perdizione eccetto dietro pagamento in contanti. E non lasciate che alcun uomo faccia società per commerciare senza informare l'ispettore dell'accampamento e senza fare un accordo scritto». Ciò non significa che i commerci degli esseni non prosperassero. Le moderne sette cristiane che vivono in regime di separazione, e che hanno un approccio economico simile, sebbene meno rigido, e anch'esse vivono in una comunione di beni, godono a volte di un'eccellente prosperità negli affari. Ciò nonostante, gli esseni costituivano dei gruppi più o meno piccoli. Dal momento che Gesù predicava un amore universale nei confronti dei peccatori, è assai verosimile che egli non approvasse il separatismo economico esseno. Anche se non ci sono pervenuti detti di Gesù che critichino lo stile di vita degli esseni, è facile immaginare come egli poteva reagire al loro separatismo. Fortunatamente, Luca contiene la parabola dell'amministratore disonesto. Prima della scoperta dei manoscritti del Mar Morto questa parabola era un oscuro rompicapo. Ora, siamo in grado di far congetture sul significato proprio della parabola di Gesù.

Nell'usare il termine tecnico «figli della luce», Gesù stava facendo allusione agli esseni. Abbiamo avuto modo di vedere che il termine «mammona dell'ingiustizia» era un termine esseno, dotato d'un significato specifico. Consideriamo ora la parabola in se stessa: l'amministratore disonesto ridusse i debiti dei debitori del suo padrone per cattivarsi la loro benevolenza. Spesso, nelle parabole in cui si fa riferimento ad un uomo che deve dei debiti al proprio padrone, il padrone rappresenta Dio e i debiti rappresentano gli obblighi umani nei confronti di Dio. Pertanto, è possibile che i debitori della nostra parabola stiano a significare (tra le altre cose) gli uomini che non hanno ancora adempiuto agli impegni che hanno nei confronti di Dio. Non è però consigliabile spingersi troppo oltre in questa direzione, perché offuscherebbe o addirittura cancellerebbe il chiaro proposito della parabola, che riguarda questioni economiche. Se Gesù stava parlano di coloro che sono debitori di Dio, nella parabola, questo spiega perché etichettasse i loro debiti col termine esseno «mammona dell'ingiustizia». Una spiegazione più semplice sarebbe che Gesù usò questo ter-

mine tecnico perché le ricchezze nella parabola divengono ricchezze dell'ingiustizia dopo che l'amministratore disonesto falsifica l'amministrazione del suo padrone, per ridurre le somme dovute dai debitori.

A un'attenta lettura della parabola di Gesù e delle parole di applicazione che la seguono, diviene chiaro che il termine «ricchezze dell'ingiustizia» non ha perso in questo contesto la sua connotazione essena. L'interpretazione consueta di Luca 16, 9 cerca di sostenere l'ipotesi che Gesù stesse semplicemente insegnando ai suoi seguaci a far dell'elemosina, quando disse: «Fatevi degli amici con le ricchezze ingiuste». Ma questa spiegazione sarebbe assai improbabile anche senza i lumi che ci vengono dai manoscritti del Mar Morto. Non è facile rinvenire come scopo precipuo della parabola la raccomandazione di far dell'elemosina[19]. Davvero sarebbe stato necessario dire a un uditorio di ebrei che le elemosine erano importanti? Persino i separatisti esseni facevano «ogni cosa... secondo gli ordini dei superiori salvo due, in cui sono liberi di regolarsi da sé: l'assistenza e l'elemosina; infatti possono soccorrere a piacimento una persona degna che sia nel bisogno, come pure dar da mangiare ai poveri» (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 134). Nessuno si sarebbe opposto all'antica prassi ebraica di fare elemosine, che era una delle caratteristiche prime della genuina pietà religiosa – a eccezione del Gesù gnostico del Vangelo di Tommaso, che dice: «Se darete l'elemosina farete del male ai vostri spiriti» (logion 14)[19bis].

Quest'interpretazione consueta della parabola, che connetteva l'obiettivo retorico principale della parabola alla prassi di far elemosine, ha causato una traduzione scorretta di Luca 16, 9. Gesù non dice: «Fatevi degli amici *per mezzo* dell'ingiusta mammona», ma piuttosto «Fatevi degli amici *provenienti dalla* (from) *mammona dell'ingiustizia*». In ebraico sarebbe: *'św lkm ydydym mmmwn hḥms*. A mio giudizio, è impossibile tradurre la preposizione greca *ek* con «per mezzo di», che esprime un complemento d'agente, sebbene in ebraico questo significato sia possibile[20].

Due punti importanti non vanno dimenticati: il primo è la chiara definizione del termine tecnico esseno «ricchezze dell'ingiustizia». Quest'espressione significa «le ricchezze degli uomini dell'ingiustizia», e si riferisce a coloro che non entrarono nel patto esseno. Gli esseni «figli della luce» si separavano dalle

[19] È possibile che Luca abbia compreso la parabola dell'amministratore infedele in questo modo, perché pose il detto sul servo dei due padroni (Lc 16, 13) dopo la parabola. La parabola può essere interpretata come una raccomandazione a far dell'elemosina solo se i debitori vengono interpretati come peccatori nei confronti di Dio. La parabola esprimerebbe allora il permesso a far dell'elemosina anche ai peccatori. È vero che Gesù non concepisce i debitori come giusti, ma sarebbe assai difficile enfatizzare eccessivamente questo punto, perché ciò distruggerebbe l'equilibrio della parabola stessa.

[19bis] Cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971, p. 486 (N.d.C.).

[20] Cfr. Prv 3, 9: «Onora il Signore con i tuoi beni» che in ebraico è *mhwnk*.

ricchezze del mondo esterno, iniquo. Veniva loro chiesto addirittura: «odino tutti i figli delle tenebre, secondo la colpevolezza che [ognuno] ha di fronte alla vendetta di Dio» (1QS 1, 10-11). Come avrebbero, questi «figli della luce», potuto farsi degli amici provenienti dalle (*from*) ricchezze dell'ingiustizia?

Il secondo punto che corrobora quest'esegesi della parabola viene dalle parole di Gesù: «I figli di questo mondo, nelle relazioni con quelli della loro generazione sono più avveduti dei figli della luce» (Lc 16, 8). I «figli di questo mondo» intrattengono contatti economici con gli altri, e sono persino pronti ad agire fraudolentemente, pur di conquistarsi amici che si dimostreranno utili in futuro. Pertanto, essi trattano con quelli della loro generazione in una maniera assai più avveduta dei «figli della luce», che rifiutano di farsi amici provenienti dalle ricchezze dell'ingiustizia. L'informazione fornita dai manoscritti del Mar Morto ci permette di identificare i «figli della luce» di Luca 16, 8 con gli esseni. Nello stesso tempo, quest'elemento fa sì che ci rendiamo conto che i due termini nella forma idiomatica «amici provenienti dalla (*from*) mammona dell'ingiustizia» sono in correlazione: questi «amici» sono non-credenti che appartengono alle «ricchezze dell'ingiustizia». I «figli della luce» non trattano avvedutamente con questi «non-credenti»: troncano i legami economici con loro[21]. Giovanni Battista si opponeva a quest'idea d'una setta separatista in seno al popolo ebraico. Anche Gesù ammoniva i propri seguaci a non scegliere la strada del distacco settario. Egli considerava il separatismo economico dei «figli della luce» un comportamento stolto e addirittura pericoloso. Come abbiamo già osservato, a «nessun membro» della comunità di Qumran era permesso di «(mangiare) dei loro [cioè degli estranei] beni né (di bere) di essi, né (di prendere) alcunché dalle loro mani se non dietro pagamento» (1QS 5, 16-17). Viceversa, Gesù diceva a coloro che inviava nel mondo: «In qualunque casa entriate... Rimanete in quella stessa casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l'operaio è degno del suo salario... In qualunque città entriate, se vi ricevono, mangiate ciò che vi sarà messo davanti» (Lc 10, 5-8)[22].

[21] Una possibilità meno verosimile (che non muta il significato che si prefigge la nostra pericope), è connettere (come vien fatto di solito) il termine «mammona dell'ingiustizia» col verbo, e spiegare il greco *ek* come un ebraismo (cfr. nota precedente). Allora le parole di Gesù potrebbero essere parafrasate nel seguente modo: «Fatevi degli amici tra i non-credenti, intrattenendo contatti commerciali con le loro ricchezze d'ingiustizia». Di per sé una tale interpretazione non è impossibile, ma è difficile presumere che gli ascoltatori di Gesù sarebbero stati in grado di comprendere correttamente le parole di Gesù, se era questa la sua intenzione. Le parole «ricchezze dell'ingiustizia», con la connotazione essena di ricchezze altrui, è più chiara se collegata col sostantivo «amici», piuttosto che se dipende da una preposizione che significa «per mezzo di». E abbiamo già detto che i versetti che seguono sono stati rielaborati da Luca. Se avesse avuto intenzione di dire «per mezzo di», avrebbe cambiato la preposizione.

[22] Su Luca 10, 1-16 cfr. MARSHALL, *Luke*, pp. 411-12; sul nostro passo cfr. pp. 419-23. Anche chi è pronto a negare che le parole citate nel presente studio riflettano un detto autentico di

È palese la grande differenza tra l'atteggiamento nei confronti degli altri che avevano Gesù e i suoi discepoli e quello degli esseni, che si attenevano a un estremo separatismo economico. Non c'è pertanto da stupirsi che Gesù insegnasse ai propri seguaci di non comportarsi come i «figli della luce». A coloro che desideravano seguire Gesù era chiesto di vivere in comunione fraterna di amore con il mondo esterno, e di astenersi dall'isolarsi dagli altri economicamente. L'enfasi di Gesù sul mantenere relazioni con gli altri consentiva ai suoi seguaci di far amicizia con gli altri, con quelli «di fuori», il che, a sua volta, avrebbe potuto portare questi ultimi ad accettare il messaggio di Gesù. Questo è ciò che Gesù si ripropone con la parte applicativa della parabola, ai versetti 10-12, la cui forma odierna è possibile risenta lievemente della redazione lucana[23].

Queste spiegazioni formano una sorta di catena, tenuta insieme da tre argomenti *a minore ad maius*. Il primo argomento (Lc 16, 10) esprime un principio generale[24]: «L'uomo di cui ci si può fidare (*bn'mn*) in una cosa minima, è fidato anche in una cosa grande. L'uomo che è disonesto[25] in una cosa minima, è disonesto anche in una cosa grande». Ma in Luca 16, 10-12 Gesù non abbandona il tema principale di cui trattava nella parabola vera e propria; piuttosto, amplia il campo d'azione del proprio messaggio. È possibile che Gesù avesse in mente un caso specifico di contatto economico con non-credenti, nella fattispecie ad esempio un deposito che era stato affidato a suoi seguaci. Se così fosse, i membri del movimento di Gesù erano allora esortati a mostrarsi degni di fede nei confronti degli altri.

Nella famosa lettera di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano (10, 96, 7),

Gesù non può negare che tanto lui che i suoi discepoli accettavano inviti dagli altri, e mangiavano nelle loro case, e giungevano ad accettare l'ospitalità dei pubblicani.

[23] Non ritengo che le modifiche in Lc 16, 10 siano così pesanti come spesso si suppone. È vero che Lc 16, 10a somiglia a 19, 17 (e a Mt 25, 21), ma è molto probabile che l'intero versetto Lc 16, 10 sia una sentenza rabbinica a cui Gesù alludeva in Lc 19, 17 e Mt 25, 21. Cfr. i paralleli rabbinici in H.L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1969[5], vol. 1, p. 972; vol. 2, pp. 221-22, 500-1. Di speciale importanza è ExR 2, 3. Cfr. la tr. ingl. Soncino, ExR pp. 49-50; una tr. tedesca è in H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 1, p. 947, e il testo ebraico è in A. Shinan, *Midrash Shemot Rabbah,* Gerusalemme 1984, capp. 1-14; pp. 106-7, e cfr. le note ivi contenute. Lo stesso passo compare anche in Tanchuma Ex 7 (non in quello di Buber).

[24] Cfr. A. Resch, *Agrapha*, Leipzig 1906, rist. Darmstadt 1967, p. 170, Agraphon 126. [La tr. segue qui letteralmente quella del'A., N.d.C.].

[25] Non si può esser certi che l'aggettivo «disonesto» (*adikos*), che compare due volte in Luca 16, 10 sia originale. È possibile che Luca abbia cambiato la parola originale, perché lo stesso aggettivo greco (*adikos*) compare anche nel versetto seguente (Luca 16, 11) in relazione a mammona. È chiaro che l'aggettivo «disonesto» nel versetto 10 è posto in contrapposizione al «l'uomo di cui ci si può fidare» del versetto precedente. In 16, 11 Gesù intendeva «l'uomo di cui non ci si può fidare», o in ebraico *my šn'mn my š'ynw n'mn.*

è contenuto un giuramento che i cristiani dovevano pronunziare di domenica: essi giuravano, tra le altre cose che non avrebbero tradito la fiducia (altrui), e che avrebbero reso un deposito loro affidato allorché gli fosse stato richiesto (*...ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent*). Questo giuramento quindi riguardava l'essere degni di fede per quanto riguardava un deposito. Il primo apologeta cristiano, Aristide di Atene, che indirizzò la propria *Apologia* all'imperatore Adriano o Antonino Pio, sosteneva anch'egli che ai cristiani era proibito impossessarsi di un deposito[26]. Un tale abuso accadeva non di rado nell'ambito delle transazioni commerciali nell'antichità; di conseguenza, è abbastanza possibile che, nella sua spiegazione della parabola, Gesù stesse anche alludendo a casi in cui i suoi seguaci potevano esser tentati d'essere indegni di fede, disonesti, con ciò che apparteneva ad un non-credente. In ogni caso, questa sfumatura ben si attaglia al significato di Luca 16, 10-12.

Per scoprire i legami tra la parabola e i versetti che seguono in Luca, è opportuno citare l'intero passo:

> L'uomo di cui ci si può fidare in una cosa minima (*bdbr qṭn*)[27], è fidato anche in una cosa grande. L'uomo che è disonesto in una cosa minima, è disonesto anche in una cosa grande. Se dunque non vi siete dimostrati fedeli con le ricchezze dell'ingiustizia[28], chi vi affiderà le ricchezze vere? E se non vi siete dimostrati fedeli con ciò che appartiene agli altri, chi vi darà ciò che è vostro? (Lc 16, 10-12).

I tre argomenti *a minore ad maius* sono costruiti in maniera parallela. La «cosa minima» nel principio generale corrisponde alle «ricchezze dell'ingiustizia» nella seconda proposizione, e a «ciò che appartiene agli altri» nella terza. Abbiamo visto che le «ricchezze dell'ingiustizia» nel contesto della terminologia essena sta a significare tutte le ricchezze possedute da coloro che non sono membri del gruppo esseno. Queste ricchezze appartengono agli altri. Il parallelismo tra le «ricchezze dell'ingiustizia» di Luca 16, 11 e la frase «ciò che appartiene agli altri» nel versetto seguente, conferma la tesi che il termine «mammona dell'ingiustizia» di Luca 16, 9 e 11 si riferisce alle ricchezze dei non-credenti. Gesù affermava nella parabola che i «figli della luce» non si comportavano con avvedutezza nel praticare un separatismo economico, e nel non farsi amici provenienti dalle (*from*) «ricchezze dell'ingiustizia». Questa è la sua critica dell'atteggiamento estremistico degli esseni. Egli chiede ai propri seguaci

[26] ARISTIDE, *Apologia*, 15, 4 in J. GEFFCKEN, *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig 1907, rist. Hildesheim 1970, p. 24, e cfr. il commento di pp. 87-88. La proibizione concernente un deposito si rinviene soltanto nella traduzione siriaca. Grande è la somiglianza di tutto il passo dell'*Apologia* di Aristide 15, 4 col giuramento cristiano della lettera di Plinio a Traiano.

[27] Questa la formulazione in ExR; cfr. n. 23 del presente saggio.

[28] Cfr. Lc 16, 9. Qui in 16, 11 l'evangelista scrive: «l'ingiusta mammona».

di restar degni di fede nei confronti delle «ricchezze dell'ingiustizia» che appartengono agli altri. Solo in questo modo saranno in grado di farsi degli amici tra i non-credenti.

In Luca 16, 10-12 la «cosa grande» viene definita come «ciò che è vero» e «ciò che è vostro». Una cosa è chiara: qui Gesù non si riferisce meramente alle ricchezze, ma anche a un principio superiore. Giacché il termine «ciò che è vero» non è chiaro, e pare essere stato coniato da Luca (è anche difficile da ritradurre in ebraico), cominciamo da Luca 16, 12: «E () vi darà ciò che è vostro». Il significato di questa frase è in certo qual modo enigmatico. Un esempio del modo in cui essa viene normalmente capita è l'interpretazione di I.H. Marshall:

> Il principio viene poi applicato alle ricchezze mondane e celesti che sono equiparate rispettivamente a piccole e grandi responsabilità e (in un commento ulteriore) a ricchezze altrui e proprie. Ai discepoli non verranno affidate le ricchezze e le responsabilità celesti, se già non si sono dimostrati fedeli nei confronti di quelle mondane; cfr. l'applicazione di questo principio alla direzione della chiesa, contenuta in 1 Tm 3, 5[29].

Una simile interpretazione presuppone che la persona che «vi darà ciò che è vostro» sia Dio stesso. Ciò s'armonizzerebbe con la seconda parte di Luca 16, 9: «perché quando esse (cioè le ricchezze dell'ingiustizia) verranno a mancare, essi vi ricevano nelle dimore eterne»[30]. Ma quest'interpretazione solleva serie difficoltà. Gesù avrebbe mai parlato di Dio in maniera così indefinita: «chi vi affiderà...» e «chi vi darà...»?[31]. Gesù non avrebbe mai parlato di Dio in questa maniera men che reverente. Inoltre, gli studiosi che accettano questa interpretazione consueta sono consapevoli del fatto che Luca 16, 10-12 non si armonizza davvero col significato della parabola. Di conseguenza, sono costretti a optare per la soluzione che questo passo sia «una collazione di detti collegati, aggiunti alla parabola da un compilatore, in base all'affinità in senso

[29] MARSHALL, *Luke*, cit., p. 622.

[30] Questa frase ha un parallelo nel giudaico pseudo-Filone, *Biblical Antiquities* 19, 12 (*Pseudo Philon: Les Antiquités Bibliques*, ed. D.J. Harrington e J. Cazeaux, SC 229, Paris 1976, pp. 162-63: «Abiterai in un'abitazione immortale che non è soggetta al tempo» (*habitabitis in habitationem aeternam quae non tenetur in tempore*). 5 Ezra 2, 11 (*dabo eis tabernacula aeterna, quae praeparaveram illis*), è cristiana e dipende da Lc 16, 9. Su 5 Ezra cfr. il mio articolo *Matthew's «Versus Israel»*, in *Judaism and the Origins of Christianity*, pp. 561-74.

[31] Vi è anche un'intima discrepanza nel passo lucano stesso, che non riesco a risolvere. Nella parabola (16, 4) l'amministratore disonesto dice a se stesso: «So quello che farò, perché qualcuno mi riceva in casa sua quando dovrò lasciare l'amministrazione». Le case sono quelle dei debitori, e nell'applicazione della parabola (16, 9) Gesù parla dell'essere ricevuti «nelle dimore eterne». Qui, in queste parole parallele, il soggetto è Dio! Non ho trovato un'interpretazione accettabile che risolva questa difficoltà.

lato della tematica»[12]. Comunque, è possibile avanzare un'altra interpretazione di Luca 16, 10-12: un'interpretazione basata su materiale supplementare tratto dalle fonti tanto cristiane che giudaiche. Questa spiegazione si armonizza anche collo spirito vero e proprio della parabola, la cui tematica riguarda i contatti economici tra credenti e non-credenti.

Propongo che «chi () affiderà» ai seguaci di Gesù le ricchezze vere e «darà» loro ciò che è loro, vada identificato con il mondo esterno e non con Dio. Gesù chiedeva, cioè, ai propri seguaci d'essere aperti nei confronti di quelli di fuori. Contrariamente agli esseni, «figli della luce», essi dovevano farsi degli amici provenienti dalle ricchezze dell'ingiustizia. I seguaci di Gesù dovevano esser degni di fede quando entravano in contatti commerciali con altri. La vera ricchezza che essi poi avrebbero ricevuto in ricompensa è ciò che ricevevano da Gesù, e dovevano offrire agli altri. «La mèsse è grande, ma gli operai sono pochi; pregate dunque il signore della mèsse perché spinga degli operai nella sua mèsse» (Lc 10, 2; Mt 9, 37-38).

Gli esseni, «figli della luce», vivevano in regime di completo comunismo economico, e si opponevano a qualsiasi contatto commerciale aperto al mondo esterno. Giovanni Battista indebolì quest'atteggiamento, e ne abolì l'aspetto separatista. La folla andava a Giovanni e gli chiedeva «Allora, che dobbiamo fare?», la risposta di Giovanni si opponeva all'atteggiamento esseno: «Chi ha due tuniche, ne faccia parte a chi non ne ha; e chi ha da mangiare, faccia altrettanto» (Lc 3, 10-11). Ciò significa che la comunione di beni essena – *to koinōnikon,* secondo Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 122)[13] – acquisiva un nuovo significato, nel contesto del messaggio di Giovanni: veniva estesa al mondo esterno. Questo non era più un comunismo economico: nella predicazione di Giovanni era divenuto un'esortazione ai propri seguaci a spartire i loro beni con gli altri.

Questo concetto nuovo era poi legato ad un'altra idea: se uno spartisce i propri beni materiali con gli altri, allora deve spartire con loro anche i propri beni spirituali[14]. Tutto questo complesso di concetti si rinviene in un passo delle Due Vie, la fonte ebraica della proto-cristiana Didachè. Le Due Vie venne composta da un gruppo molto influenzato dall'essenismo. Nella Didachè si rinviene il seguente passo:

> Non respingere chi ha bisogno, ma dividi (*synkoinōnēseis*) ogni cosa con il tuo fratello, e non dire che ti appartiene; se infatti siete compagni (*koinōnoi*) nei beni

[12] MARSHALL, *Luke*, cit., p. 622.

[13] Sul termine *koinonia* nel Nuovo Testamento e sul suo *background* esseno, cfr. la bibliografia in BAUER-ARNDT-GINGRICH, *Greek-English Lexicon*, p. 439. Cfr. anche M. WILCOX, *The Semitism of Acts*, Oxford 1965, pp. 93-100.

[14] È possibile che quest'idea esistesse già nella comunità essena, sebbene non compaia esplicitamente nei manoscritti del Mar Morto sinora pubblicati. In 1QS 1, 11-12 leggiamo soltanto: «tutti coloro che sono generosi verso la sua volontà, apportino tutto il loro sapere, il loro lavoro e i loro beni nella comunità di Dio».

immortali, quanto più lo siete in quelli mortali! Giacché la volontà del Signore[15] è che diamo a tutti dai doni che noi abbiamo ricevuto[16] (Did 4, 8)[17].

L'affermazione più importante di questo passo, per quanto riguarda la nostra discussione è: «Se se infatti siete compagni (*koinōnoi*) nei beni immortali, quanto più lo siete in quelli mortali!». Come altri hanno notato, questo passo è simile per spirito e contenuto a ciò che Paolo scriveva ai Romani (15, 26-27; cfr. anche 1 Cor 9, 11): «Perché la Macedonia e l'Acaia si sono compiaciute di fare una colletta (*koinonia*) per i poveri che sono tra i santi di Gerusalemme. Si sono compiaciute, ma esse sono anche in debito nei loro confronti; infatti se gli stranieri sono stati fatti partecipi (*ekoinōnēsan*) dei loro beni spirituali, sono anche in obbligo di aiutarli con i beni materiali». Come il passo della Didachè, anche questo testo insegna che la comune partecipazione alle ricchezze spirituali obbliga a partecipare anche le ricchezze materiali.

L'affinità fra questi due passi e le parole di Gesù in Luca 16, 10-12 è palese. Ecco un confronto tra Luca e la Didachè:

Luca 16, 10-12	*Didachè 4, 8*
Un uomo di cui ci si può fidare in una cosa minima, è fidato anche in una cosa grande.	
(a) Se non vi siete dimostrati fedeli con le ricchezze dell'ingiustizia	quanto più lo siete in quelli mortali!
(b) Se non vi siete dimostrati fedeli con ciò che appartiene agli altri	
(a) chi vi affiderà le ricchezze vere?	Se infatti siete compagni nei beni immortali...
(b) chi vi darà ciò che è vostro?	

[15] La Didachè parla qui del «Padre», ma si tratta d'una modifica redazionale cristiana. La traduzione latina delle Due Vie mantiene «Signore», mentre le *Costituziones Apostolicae* 7, 12, 5 (ed. F.X. Funk, Paderborn 1905, ristampa Torino 1962, p. 400) parafrasa tutta l'ultima frase nella seguente maniera: «Perché la comune partecipazione delle necessità della vita è ordinata a tutti gli uomini da Dio» [La Didachè è qui citata da *Dottrina del Signore trasmessa dai dodici Apostoli alle genti*, ed. Fussi, Sansoni, Firenze 1958, N.d.C.].

[16] Riguardo al posto originale dell'ultima frase, cfr. WENGST, *Schriften des Urchristentums*, pp. 72-73, 95 n. 38. Cfr. anche la fine della nota precedente.

[17] Il passo si trova anche nell'apocrifa Epistola di Barnaba 19, 8, nei capitoli che sono una rielaborazione delle Due Vie. Barnaba mutò gli originali «immortale» e mortale» (attestati anche nella traduzione latina), con «imperituro» e «perituro». Cfr. anche l'*apparatus criticus* dell'ed. di WENGST, *Schriften des Urchristentums*, cit., p. 190.

La somiglianza fra i due passi, anche per quanto riguarda la forma, è innegabile. La differenza tra loro è che l'ordine degli argomenti è stato invertito. Nella Didachè e in Romani 15, 27 l'affermazione è costruita secondo l'*argomentum a maiore ad minus*. Luca 16, 10-12 è composto di tre argomenti *a minore ad maius*. La Didachè 4, 8 recita: «Se infatti siete compagni nei beni immortali, quanto più lo siete in quelli mortali!», e Luca 16, 12 dice: «Se non vi siete dimostrati fedeli con ciò che appartiene agli altri, chi vi darà ciò che è vostro?». Il contributo più importante della Didachè 4, 8 e di Romani 15, 27 per la comprensione di Lc 16, 10-12, è che entrambi i testi trattano d'uno specifico concetto, connesso a una comunità di beni. Al tempo stesso, cercano di mostrare che vi è un collegamento necessario tra comunione di beni e comunione di spirito. Se si è fatti partecipi di tesori materiali (o, secondo la Didachè 4, 8, di beni mortali), quanto più si deve partecipare dei tesori spirituali (o, secondo la Didachè 4, 8, di beni immortali). In Luca 16, 10-12, la «cosa minima» corrisponde alle «ricchezze dell'ingiustizia» che appartengono agli altri. Ciò corrisponde ai tesori materiali, mortali, negli altri due testi. La «cosa grande» corrisponde in Luca alle «ricchezze vere» e a «ciò che è vostro». Ciò corrisponde ai tesori spirituali che sono immortali nelle altre due fonti. In tutti e tre i testi gli argomenti sono proposizioni condizionali («Se...»).

Spero di fornire ora una migliore interpretazione di Luca 16, 10-12, e di scoprire dei legami organici tra queste parole e la precedente parabola dell'amministratore disonesto (Lc 16, 1-9). Ho cercato di mostrare che lo scopo precipuo della parabola era polemizzare contro gli esseni «figli della luce», che si limitavano a legami economici minimi coi circostanti, iniqui «figli delle tenebre». Inoltre, in Lc 16, 10-12, Gesù introduce un argomento positivo per esortare i propri seguaci contro le pratiche essene. Egli respinge il comunismo esclusivo di beni degli esseni ed esorta ad un'atteggiamento più disponibile e aperto nei confronti del mondo circostante. Lo stesso atteggiamento è riflesso tanto nell'opera giudaica Le Due Vie (Did 4, 8) che in Romani 15, 27. Il concetto esseno di comunione di beni (*koinōnikon, koinonia*) acquisisce un nuovo significato: non si tratta più d'un comunismo esclusivo, fondato su un separatismo economico, ma d'un con-dividere i beni con tutti. Quest'atteggiamento più aperto e tollerante nei confronti del mondo è evidente nel fatto che Gesù era propenso ad accettare inviti di non-credenti, e i suoi discepoli erano rimproverati perché mangiavano e bevevano coi pubblicani e i peccatori (Lc 5, 30 e passi paralleli)[38]. Abiamo visto che «nessun membro» della setta degli esseni doveva «(mangiare) dei loro (non-esseni) beni, né (bere) di essi, né (prendere)

[38] Dal punto di vista halakhico, l'espressione «i peccatori» non ha senso. Non compare in Lc 5, 30 in due manoscritti, di cui uno è il Codex Bezae. La parola s'insinuò nei manoscritti di Luca da Marco o da Matteo.

alcunché dalle loro mani se non dietro pagamento» (1QS 5, 16-17). All'opposto di questo estremo separatismo, Gesù ammaestrava coloro che inviava nel mondo mangiare e bere ciò che avrebbero loro offerto, «perché l'operaio è degno del suo salario» (Lc 10, 5-8). In un'altro passo, quest'esortazione è spiegata così: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non provvedetevi d'oro, né d'argento, né di rame nelle vostre cinture, né di sacca da viaggio, né di due tuniche, né di calzari, né di bastone, perché l'operaio è degno del suo nutrimento» (Mt 10, 8-10).

Questa raccomandazione è al tempo stesso simile e diversa dallo stile di vita degli esseni secondo Giuseppe Flavio:

> Quando arrivano degli appartenenti alla setta da un altro paese, essi gli mettono a disposizione tutto ciò che hanno come se fosse proprietà loro, e quelli s'introducono presso persone mai viste prima come se fossero amici di vecchia data; perciò, quando viaggiano, non portano seco assolutamente nulla, salvo le armi contro i briganti[39]. In ogni città viene eletto dall'ordine un curatore dei forestieri, che provvede alle vesti e al mantenimento... *Fra loro* nulla comprano o vendono, ma ognuno offre quanto ha a chi ne ha bisogno, e ne riceve ciò di cui ha bisogno lui; e anche senza contraccambio è lecito a loro di prendere da chi vogliano (*Guerra* 2, 124-25, 127).

In tal modo la differenza tra i discepoli di Gesù e gli esseni si delinea in modo sufficientemente chiaro. Gli esseni vivevano in un regime di comunismo di beni esclusivo, e quando viaggiavano non portavano nulla con sé perché ovunque una comunità di esseni si preoccupava di venir incontro alle loro necessità. Gesù e i suoi discepoli accettavano gli inviti degli estranei, degli «altri». I suoi emissari mangiavano e bevevano nelle case degli estranei e accettavano ciò che i loro ospiti fornivano loro. Perciò, come gli esseni, non portavano con sé nulla durante le loro missioni, «perché l'operaio è degno del suo nutrimento». La comunione dei beni ricevette un senso nuovo e più ampio – cioè condividere ciò che si possiede con tutti: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»[40].

[39] In questo gli esseni differivano dagli emissari di Gesù, che non portavano con sé neppure un bastone (Mt 10, 10), che avrebbe potuto servire da arma di difesa. Marco 6, 8 concorda colla prescrizione essena, secondo la quale i discepoli di Gesù sono esortati a «non prendere niente per il viaggio... *ma soltanto un bastone*». L'intero passo di Matteo è più originale. Ciò è anche confermato da Luca 22, 35-38. Quando Gesù infine seppe che sarebbe stato giustiziato come criminale, disse ai propri discepoli: «Ma ora, chi ha una borsa, la prenda; così pure una sacca; e chi non ha la spada, venda il mantello e ne compri una». Questo mostra che Mt 10, 10 è la versione corretta, e che i discepoli di Gesù non portavano con sé preventivamente armi con le quali proteggersi, com'era invece consuetudine degli emissari degli esseni.

[40] Sugli emissari cristiani in viaggio nella chiesa primitiva cfr. Didachè capp. 11-13, e in particolare le parole di Paolo in 1 Cor 9, 1-14. Il versetto 14 allude alle parole di Gesù in Luca 10, 7, ed esse servono come autorità halakhica per la linea di condotta a cui si attenevano le prime

Se non erro, il messaggio della parabola dell'amministratore disonesto non può dirsi completo senza Luca 16, 10-12. La parabola stessa insegna che una persona avveduta si farà amici provenienti dalle ricchezze dell'ingiustizia. Luca 16, 10-12 presenta alcune somiglianze con un detto dell'antico saggio cinese Lao Tse: «Il saggio non ammassa. Avendo elargito tutto ciò che possedeva agli altri, ha persino di più: avendo dato tutto ciò che ha agli altri, è tuttavia più ricco. La via del cielo benefica, e non nuoce; la via del saggio è munifica, e non contende» (*Tao Te Ching*, capitolo 81)[41]. Gesù tra le altre cose disse: «Se () non vi siete dimostrati fedeli con ciò che appartiene agli altri, chi vi darà ciò che è vostro?» Il principale vantaggio che si ha nell'effettuare una comparazione tra il detto dell'antico saggio cinese e le parole di Gesù in Lc 16, 10-12, sta nel fatto che diviene chiaro che le parole di Gesù sono altrettanto profonde e significative quanto il detto dell'antico filosofo cinese. E quindi diventa difficile considerare Luca 16, 10-12 una raccolta di detti di secondaria importanza.

L'argomento positivo di Luca 16, 10-12 ha due livelli – quello economico e quello spirituale. Questi livelli sono interdipendenti. Il contratto economico con le «ricchezze dell'ingiustizia» che appartengono ai non-credenti può indurre questi ultimi ad ascoltare il messaggio spirituale di Gesù, e a credervi. Allora i loro cuori si apriranno alla vera ricchezza, cioè al messaggio ricevuto da Gesù. Se accettano questo messaggio, essi lo offriranno a loro volta nella stessa

chiese: «Similmente, il Signore ha ordinato che coloro che annunziano il vangelo vivano del vangelo». Tra le altre cose Paolo, nello stesso passo, dice (1 Cor 9, 11): «Se abbiamo seminato per voi i beni spirituali, è forse gran cosa se mietiamo i vostri beni materiali?». Questo versetto ha lo stesso contenuto e la stessa forma grammaticale di Romani 15, 27: «Infatti *se* gli stranieri sono stati fatti partecipi dei loro *beni spirituali*, sono anche in obbligo di aiutarli con i *beni materiali*». È probabile che 1 Cor 9, 11 sia una variante della forma più originale di Rm 15, 27, e che la sua formulazione sia stata adattata alla metafora agricola del versetto precedente (1 Cor 9, 10). Romani 15, 27 è anche più simile alle Due Vie («se infatti siete compagni nei beni immortali, quanto più lo siete in quelli mortali!») che a 1 Cor 9, 11. Siamo così in grado di seguire la storia del concetto di comunione dei beni nel suo nuovo significato da una fonte giudaica alle sue due varianti in Paolo. Questo concetto è evidentemente riflesso anche nelle parole di Gesù di Lc 16, 10-12, che seguono la parabola dell'amministratore disonesto. Quando la chiesa primitiva di Gerusalemme divenne una comunità distinta, il comunismo economico in essa si fece più intenso, forse a motivo dell'influenza essena; cfr. Atti 2, 44-45 e 4, 32-37. Cfr. anche VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, pp. 119-20.

[41] CHINESE CLASSICS, *Tao Te Ching*, tr. D.C. Lau, Hong Kong 1982, p. 117 (tr.it. *Il Tao-te-king*, Laterza, Bari 1989²). La traduzione tedesca di R. Wilhelm (LAOTSE, *Tao Te Ching*, ristampa Köln 1982, p. 124), è persino più aderente alle parole di Gesù: «Der Berufene häuft keinen Besitz auf. Je mehr er für andere tut, desto mehr besitzt er. Je mehr er anderen gibt, desto mehr hat er. Des Himmels SINN ist fördern, ohne zu schaden. Des Berufenen SINN ist wirken, ohne zu streiten» [«Colui che è chiamato non ammassa alcun possesso. Più fa per gli altri, più possiede. Più dà agli altri, più ha per sé. Il SENSO del Cielo è favorire, senza recar danno. Il SENSO di colui che è chiamato è operare, senza contendere (N.d.C.)].

maniera: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10, 8)[42]. Altrimenti la buona novella sarebbe divenuta arida e sterile, e il movimento di Gesù sarebbe stato trasformato in un gruppo separatista e chiuso, come i «figli della luce» esseni. La separazione economica di questi ultimi era parte organica d'un intero sistema dualistico, che chiedeva loro d'odiare i «figli delle tenebre» con un odio sacro, e che li portava ad elaborare le proprie dottrine esoteriche nella massima segretezza. Era loro proibito rivelare svelare ad altri qualunque dei loro segreti (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 141); essi erano tenuti a nascondere «il consiglio della legge dagli uomini dell'ingiustizia» (1QS 9, 17). Al contrario, Gesù chiedeva ai propri seguaci di amare i propri nemici, e si opponeva a qualsiasi segretezza dottrinale. «Non c'è niente di nascosto che non debba essere scoperto, né di occulto che non debba essere conosciuto. Quello che io vi dico nelle tenebre, ditelo nella luce; e quello che udite dettovi all'orecchio, predicatelo sui tetti» (Mt 10, 26-27; Lc 12, 2-3). Il messaggio di Gesù era *aperto a tutti*. Pertanto ai suoi seguaci egli insegnava di farsi amici provenienti dalle «ricchezze dell'ingiustizia», perché astenersi dai traffici economici cogli altri avrebbe inevitabilmente ostacolato o impedito ai suoi discepoli di mettere tutti a parte del messaggio che essi stessi avevano ricevuto circa il regno dei cieli. A Gesù pareva che l'atteggiamento dei «figli della luce» nei confronti della loro generazione fosse più stolto di quello dei disonesti «figli di questo mondo».

Uno degli esiti di questo studio è una verità lapalissiana: Gesù conosceva gli esseni e li criticava precisamente nel modo che si sarebbe potuto supporre anche senza sapere che, usando il termine «figli della luce» nella parabola dell'amministratore infedele, egli si stava riferendo a loro. La scoperta dei mano-

[42] L'intero passo di Mt 10, 5-15 (la missione dei Dodici) si adegua apparentemente a Lc 16, 10-12! Ciò che si riceve senza pagare e si dà senza pagare è l'insegnamento della Torah; cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, vol. 1, pp. 561-63. «Insegna la Torah senza retribuzione (*ḥnm*), e non chiedere pagamento: non si deve ricevere alcuna ricompensa materiale per le parole della Torah, perché il Santo, che Egli sia benedetto, diede la Torah senza chiedere nulla in cambio. Se riceveste danaro per l'insegnamento della Torah, causereste perciò la distruzione di tutto il mondo». *Massechet Derech Eretz* 3, 3, ed. M. Higger, New York 1935, rist. Gerusalemme 1970, vol. 1, pp. 98-99; tr. ingl. vol. 2, pp. 42-43. Cfr. anche M. HIGGER, *Massechtot Zeirot*, rist. Gerusalemme 1970, p. 72 e n. a p. 177. Per la prestoria di questo concetto, cfr. Isaia 55, 1-3 e specialmente il Targum (ed. J.F. Stenning, pp. 184-85): «Orsù, chiunque voglia imparare, venga, e impari, anche chi non ha danaro; vieni, odi, e apprendi: venite ad ascoltare e ad apprendere, senza prezzo e senza danaro (*wl' bmmwn*), l'istruzione che è migliore di vino e miele...». Un frammento dal cosiddetto *Libro dei Misteri* (1Q27), col. 2 (DJD 1, p. 105), deriva da questo passo di Isaia. La conoscenza della sapienza viene acquisita «senza danaro e venduta senza (chiedere) prezzo» (*blw' mḥyr*, cfr. Is 55, 2, addirittura colla stessa ortografia!), e allo stesso tempo «è più preziosa di (quanto) qualsiasi prezzo» possa pagare (*wk[wl mḥ]yr lw' yš wh*). La parola *mmwn* compare qui alla riga 5.

scritti del Mar Morto ha fatto luce su questa difficile parabola. È auspicabile che questa parabola sia ora divenuta meno oscura, e che abbiamo imparato qualcosa sulle opinioni sociali e religiose di Gesù, e su come esse differivano drasticamente dall'ideologia e dalla prassi sociale degli esseni. Questo caso specifico delucida – in misura modesta – un modello d'orientamento sociale proprio dei movimenti religiosi. Conseguenza indiretta della nostra analisi è che i «figli della luce» nella parabola che Gesù raccontava sull'amministratore infedele possono esser direttamente identificati con gli esseni, gli autori dei manoscritti del Mar Morto[43].

[43] Abbiamo parlato della comunione di beni essena, e della sua forma temperata e trasformata nei circoli semi-esseni e nel Nuovo Testamento. Una posizione analoga è quella riflessa nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato (4, 3), dove leggiamo che mentre Apollonio era ad Efeso, «si interessava della questione della comunione dei beni (*koinonia*), e insegnava loro che dovevano sostenere (*trephein*) ed esser sostenuti reciprocamente». Filostrato pubblicò il proprio libro dopo il 217 d.C., e il suo eroe, Apollonio, un filosofo pitagorico, viveva nel I secolo d.C. La descrizione della comunione di beni è evidentemente un'eco del comunismo economico dei primi pitagorici. Cfr. FILOSTRATO, *Das Leben des Apollonios von Tyana*, ed. V. Mumprecht, München 1983, p. 1066. Secondo Pitagora, «"Gli amici hanno in comune tutte le cose" e "L'amicizia è uguaglianza"; infatti, i suoi discepoli mettevano tutti i loro beni in comune». Diogene Laerzio, 7, 10, *Loeb Classical Library*, vol. 2, pp. 328-29, cfr. anche 8, 13; e cfr. KURT VON FRITZ, voce *Phitagoreer*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. G. Wissowa, Stuttgart 1963, vol. 24, p. 220. Giuseppe Flavio è consapevole della somiglianza tra la prima comunità pitagorica e gli esseni. Egli dice che gli esseni sono «un gruppo che segue uno stile di vita insegnato dai greci da Pitagora» (*Antichità* 15, 371).

Capitolo Settimo

GESÙ, LA COMUNITÀ PRIMITIVA E IL QUARTIERE ESSENO DI GERUSALEMME*

Rainer Riesner[1]

LA COMUNITÀ PRIMITIVA SUL COLLE SUD OCCIDENTALE

Archeologia sul colle occidentale

La chiesa della Dormizione sorge sul "Monte Sion", il colle sud-occidentale di Gerusalemme, sito appena fuori delle odierne mura della Città Vecchia. La chiesa venne costruita nel corso del primo decennio di questo secolo su un terreno acquistato dal Kaiser Guglielmo II nel 1898 dal sultano turco. Gli scavi che precedettero la sua costruzione misero in luce i resti di due chiese: *1)* Santa Maria del Monte Sion, eretta dai crociati nel XII secolo, e *2)* Hagia Sion, una grande basilica bizantina databile intorno al IV-V secolo. La chiesa deve il suo nome a una tradizione che situa qui il luogo del transito (*koimesis, dormitio*) di Maria, la madre di Gesù.

Questa tradizione, insieme ad altre associate con Sion[2] (per esempio l'Ultima Cena e la Pentecoste), si rivelò inattendibile nel 1967, allorché Kathleen M.

* La presente traduzione è condotta sulla versione inglese di Loren Stuckenbruck (N.d.C.).

[1] Ho già discusso quest'argomento in *Essener und Urkirche in Jerusalem*, BiKi 40 (1985), pp. 64-76. Per ragioni di spazio, i dettagli di carattere archeologico e storico qui non possono esser forniti nella loro completezza. Cfr. R. RIESNER, *Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde*, ANRW II, 26, 2, Berlin - New York 1991. Un ringraziamento speciale al prof. Otto Betz, che all'Università di Tübingen mi ha iniziato alla letteratura qumranica, al prof. Eugen Ruckstuhl (Luzern) e al rev. dr. Wolfgang Bittner (Fahrwangen, Svizzera) che ha letto il manoscritto; e a padre Bargil Pixner, OSB, docente di Archeologia Biblica e Topografia alla chiesa della Dormizione di Gerusalemme. Dal 1979 ho discusso sui siti archeologici con padre Pixner gli scavi del Monte Sion.

[2] Le fonti sono raccolte da D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1982³, pp. 471-531, 737-52; B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre IV*, SBF.CMa 26, Gerusalemme 1982, pp. 168-87.

Kenyon, la famosa archeologa inglese, pubblicò gli esiti dei suoi scavi a Gerusalemme. Secondo il Nuovo Testamento, l'Ultima Cena (Mt 26, 18; Mc 14, 13-16; Lc 22, 10) e la Pentecoste (At 1, 12-13) ebbero luogo all'interno delle mura cittadine. Ma la Kenyon, in base ai riscontri rilevati sul pendio orientale del Monte Sion, a quel tempo giordano, giunse alla conclusione che quest'area, abitata per la prima volta sotto Erode Agrippa I (41-44 d.C.), all'epoca di Gesù era in realtà sita al di fuori delle mura[3]. Gli scavi della Kenyon coincisero con l'anno della Guerra dei Sei Giorni. Quando Gerusalemme fu unificata sotto il controllo di Israele, fu possibile effettuare ulteriori scavi sul Monte Sion, prima diviso dalla linea dell'armistizio. Una di queste aree interessate era la proprietà della chiesa del Salvatore, armena (Cartina 1, F I), sita nelle immediate vicinanze della chiesa della Dormizione, a nord, e in cui una tradizione tarda aveva erroneamente situato la casa di Caifa (Mt 26, 58; Mc 14, 54; Lc 22, 54; Gv 18, 15)[4]. Qui l'archeologo israeliano Magen Broshi riportò alla luce (1971/1972) fastose strutture, risalenti all'epoca del regno di Erode il Grande (37-4 a.C.), conservate sino ai resti del primo piano[5]. Vi sono anche scavi compiuti dal 1979 in poi (cfr. la parte sulla Porta degli Esseni), che mostrano che le verifiche della Kenyon non forniscono elementi sufficienti a permettere una conclusione sull'argomento.

Torna così d'attualità l'opera di Frederick J. Bliss e Archibald C. Dickie, precedente; risale infatti al 1894/1895. Questi archeologi inglesi trovarono un tratto di mura cittadine (Cartina 1, F IV) a sud della chiesa della Dormizione, sul terreno d'una scuola anglicana (oggi American Institute of Holy Land Studies) e sul pendio meridionale del Monte Sion. Questo tratto di mura venne correttamente datato al periodo antecedente Gesù[6], datazione a cui si attiene anche August Strobel, uno studioso del Nuovo Testamento che ora dirige il Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem. Strobel, che mette in guardia da un'accettazione acritica delle rinomate tesi della Kenyon,.congetturava che mentre ad ovest le mura asmonee (II o I secolo a.C.) intersecano l'attuale cinta muraria turca (inizi del XVI secolo) della Città Vecchia, il loro corso a sud coincide con le mura di Bliss-Dickie[7]. Per di più, vi sono sempre maggiori elementi per ritenere che anche le mura

[3] K. KENYON, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*. London 1967, pp. 155-62.

[4] B. PIXNER, *Noch Einmal das Prätorium*, ZDPV, 95 (1979), pp. 56-86, in particolare le pp. 72-74.

[5] M. BROSHI, *Excavations on Mount Zion: Preliminary Report, 1971-72*, IEI, 26 (1976), pp. 81-88; ID., *Excavations in the House of Caiaphas, Mount Zion*, in *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968-1974*, ed. Y. Yadin, Gerusalemme 1976, pp. 57-60.

[6] F.J. BLISS - A.C. DICKIE, *Excavations at Jerusalem*, Gerusalemme 1898, pp. 313-36.

[7] A. STROBEL, *Die Südmauer Jerusalems zur Zeit Jesu*, Jos Bell 5, 142 ss., in *Josephus-Studien: Festschrift für Otto Michel*, ed. Otto Betz, K. Haacker e M. Hengel, Göttingen 1974, pp. 344-61.

pre-esiliche dell'VIII o VII secolo a.C. seguissero il tracciato delle mura asmonee sovrastanti la Valle di Hinnom[8].

Gli scavi di Broshi e quelli di Nahman Avigad[9] nel quartiere ebraico della Città Vecchia, portarono ad altri importanti risultati. I loro ritrovamenti rivelarono che, dalla distruzione della città ad opera di Tito (70 d.C.) sino all'inizio dell'attività urbanistica bizantina su larga scala nel secondo terzo del IV secolo, il Monte Sion fu essenzialmente disabitato. L'ubicazione della X Legione Fretensis venne assegnata all'area della Cittadella e all'adiacente quartiere armeno all'interno delle mura dell'odierna Città Vecchia[10]. "Aelia Capitolina", la città pagana che l'imperatore romano Adriano aveva fondato nel 135 circa d.C., dopo la rivolta di Bar Kôkhba, si estendeva a nord dell'odierna King David Street[11]. La King David Street corre in una valle, a sud della quale sorgeva il primo muro settentrionale entro la Porta Gennath (Giuseppe Flavio, *Guerra* 5, 142-46). Questo quadro archeologico concorda con un'affermazione di Eusebio, che, raccontando la sua visita al Monte Sion all'inizio del IV secolo dice di avervi veduto «uomini romani» (probabilmente veterani della legione di stanza ad Aelia Capitolina) che coltivavano i campi[12].

Una costruzione tardo-romana

Vi è un'importante eccezione all'assenza di colonizzazione del Monte Sion nel corso del tardo periodo romano. Dal 1949 al 1951, dopo attacchi dell'artiglieria giordana, Joseph Pinkerfeld riuscì ad effettuare un sopralluogo della «Tomba di Davide», la cosiddetta tomba reale[13], sita direttamente sotto la stanza romanico-gotica in cui secondo la tradizione si svolse l'Ultima Cena[14]. Il

[8] H. GEVA, *The Western Boundary of Jerusalem at the End of the Monarchy*, IEJ, 29 (1979), pp. 84-91; R. RIESER, *Eine vorexilische Mauer auf dem Zionsberg*, BiKi, 44 (1989), pp. 34-36.

[9] N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Nashville, Gerusalemme 1983, pp. 205-7.

[10] Cfr. anche GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica* 7, 1-2.

[11] H. GEVA, *The Camp of the Tenth Legion in Jerusalem: An Archaeological Reconsideration*, IEJ, 34 (1984), pp. 239-54;

[12] EUSEBIUS, *Demonstratio Evangelica* 6, 13, ed. I.A. Heinkel, GCS 23, p. 265.

[13] È solo dal X secolo che si è supposto, in base ad un'erronea interpretazione di Atti 2, 29 che la tomba di Davide dovesse essere ubicata sul Monte Sion, sul colle sud-occidentale della città. Cfr. R. RIESNER, *More on King David's Tomb*, BAR, 9 (1983), pp. 20, 80-81. Questa leggenda tarda portò al mantenimento del sito tradizionale per l'Ultima Cena durante il periodo musulmano (trasformazione in una moschea). Oggi non è possibile effettuare scavi, perché la «Tomba di Davide» è una sinagoga sefardita.

[14] J. PINKERFELD, *"David's Tomb": Notes on the History of the Building (Preliminary Report)*, in «Fund for the Explorations of Ancient Synagogues Bullettin», 3 (Gerusalemme 1960), pp. 41-43 e cartina IX.

sopralluogo di Pinkerfeld rivelò che i più bassi strati di pietra accessibili delle mura meridionali, orientali e settentrionali erano connessi a un pavimento in pietra risalente al tardo periodo romano [15]. L'attribuzione della costruzione al periodo di Aelia Capitolina è suffragato anche dalla presenza di pietre nel muro che sono state identificate come conci di recupero provenienti da una struttura erodiana [16]. L'edificio in questione somiglia entro certi limiti alle sinagoghe dei primi secoli dell'era volgare [17]. Di particolare interesse è una piccola abside attigua, 1.92 metri al di sopra del pavimento. Di fronte all'abside si trova oggi un cenotafio dell'epoca delle crociate, che pellegrini non molto provvisti di senso critico, tanto ebrei ortodossi che cristiani, credono essere la tomba del re Davide. L'abside ricorda una delle nicchie della Torah ritrovate nelle sinagoghe di Dura-Europos sull'Eufrate, Eshtemoa (Giudea meridionale) e Naveh (Batanea) [18]. L'uso d'una nicchia per riporre le Sacre Scritture nel periodo anteriore al 70 d.C. può ora venir verificato dagli scavi a Gamla (Gaulanitis) [19].

Alcuni graffiti, che Pinkerfeld trovò e l'epigrafista francescano Emmanuele Testa pubblicò e interpretò, forniscono elementi validi per determinare la natura di questa costruzione. I graffiti fanno uso di un'idioma caratteristico dei giudeo-cristiani. L'iscrizione più lunga, secondo il Testa[20], è un'allusione al Salmo messianico 110, 1: «O Gesù, Signore dei signori, possa io vivere!» (IOU IE(SOUS) ZE(SO) KI(RI)E AUTOKRATOROS). Nel suo sermone della Pentecoste (At 2, 34-35) Pietro fa esplicito riferimento a questo passo. La lettera di Giacomo, che è possibile sia stata redatta prima del 62 d.C. in seno al circolo del «fratel-

[15] Un parere opposto, ma non sostenuto da argomenti sufficientemente convincenti, è quello proposto da M. Avi-Yonah, il curatore del resoconto postumo degli scavi di Pinkerfeld (cfr. n. 14) sulle costruzioni durante il regno di Giuliano l'Apostata (361-363) [nel resoconto, cfr. p. 43: N.d.C.]. Sarebbe assai inverosimile che non ci fossero pervenute informazioni su di un'azione tanto anti-cristiana dell'imperatore.

[16] B. PIXNER, *Das Heilige Land*, 111, nn. 2-3, Köln 1979, p. 7.

[17] B. BAGATTI, *The Church from Circumcision*, SBF.CMi 2, Gerusalemme 1971, pp. 118-21; F. HÜTTENMEISTER - G. REEG, *Die antiken Synagogen in Israel*, BTAVO B/12, Tübingen 1977, p. 196. Anche J. Pinkerfeld riteneva l'edificio una sinagoga.

[18] L'abside della Tomba di Davide è attribuita alla basilica bizantina di Hagia Sion da J. WILKINSON, *Jerusalem as Jesus Knew It*, London 1978, pp. 168-70 (tr. it. *Gerusalemme come la vide Gesù*, Newton Compton, Roma); e da E. OTTO, *Jerusalem: Die Geschichte der Heilige Stadt*, Stuttgart 1980, p. 198. Ma l'abside non ha funzioni nella chiesa bizantina. Cfr. D. BAHAT, *Jerusalem: Selected Plans of Historical Sites and Monumental Buildings*, Gerusalemme 1980, pp. 29-35.

[19] Z. MAOZ, *The Synagogue of Gamla and Typology of Second-Temple Synagogues*, in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. L.I. Levine, Gerusalemme 1981, pp. 35-41, in particolare p. 38.

[20] E. TESTA, *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, SBF.CMa 14, Gerusalemme 1962, p. 492. Cfr. Anche BAGATTI, *Church from Circumcision*, p. 120.

lo del Signore»[21] indica (Gc 2, 2-3) che alcuni giudeo-cristiani avevano delle loro sinagoghe[22]. Così, nel periodo di Aelia Capitolina dev'essere esistito un simile luogo di culto giudeo-cristiano sul colle sudoccidentale di Gerusalemme, la cui storia e importanza possono esser illuminate da testimonianze letterarie[23].

Il primo luogo d'assemblea della chiesa primitiva

La «stanza al piano superiore» (*hyperōon*) nella quale la prima comunità di consueto si tratteneva (At 1, 13: *hou ēsan katamenontes*)[24] dopo l'Ascensione, e in cui ebbe luogo l'evento della Pentecoste (At 2, 1-2) ha già un significato stabilito per Luca. Luca sembra descrivere questo centro come il prototipo del luogo di culto della Chiesa primitiva. La parola greca (*hyperōon*) compare nel Nuovo Testamento solo negli Atti, e sempre in contesti che denotano un luogo di culto. Secondo gli Atti (At 9, 37. 39) Tabità, un membro della comunità di vedove di Giaffa[25], dopo morta venne deposta in una simile stanza al piano superiore. Gli Atti 20, 7-8 descrivono una riunione di primi cristiani per il culto domenicale in una stanza al piano superiore, a Troade, in Asia Minore.

[21] F. MUSSNER, *Das Jacobusbrief*, HThK 31/1, Freiburg 1975³, pp. 1-8, 237-40; P. STUHLMACHER in *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979, pp. 30-33; P.H. DAVIDS, *The Epistles of James*, Exter 1982, pp. 2-22; e anche J. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudoepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*, SNTS Monograph Series 54, Cambridge 1985, p. 86 (tr. it. *Gli Pseudoepigrafi dell'Antico Testamento. Prolegomena allo studio delle origini cristiane*, Paideia, Brescia 1990); J.B. ADAMSON, *James the Man and His Message*, Grand Rapids 1989, pp. 3-52.

[22] L. ROST, *Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes (Jak 2, 2s)*, PJB, 24 (1933), pp. 53-66; W. SCHRAGE, "*synagoge*", in ThWNT, Stuttgart 1964, vol. 7, pp. 798-850, in particolare p. 836.

[23] Cfr. anche C. MOMMERT, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem Zion*, ZDPV, 21 (1989), pp. 149-83; T. ZAHN, *Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus*, NKZ, 10 (1988), pp. 377-429 (pubblicato anche separatamente: Leipzig 1899); F.M. ABEL, *La Sainte Sion*, in *Jérusalem II: Jérusalem Nouvelle*, ed. L.H. Vincent e F.M. Abel, Paris 1922, pp. 441-72; E. POWER, *Cénacle*, DBSup, Paris 1928, vol. 1, coll. 1064-84; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Eveangelien*, Regensburg 1964², pp. 378-87 (tr. it. *I Luoghi santi degli Evangeli*, Massimo, Milano 1966); B. BAGATTI, *The Church from Circumcision*, pp. 116-18; B. PIXNER, *Sion III-'Nea Sion': Topographische und geschichtliche Untersuchung des Sitzes der Urkirche*, HIL, 111, nn. 2-3 (1979), pp. 3-13; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1990¹⁰, pp. 312-19; F. MANNS, *Le prime generazioni cristiane della Palestina alla luce degli scavi archeologici e delle fonti letterarie*, in *La Terra Santa*, Studi di Archeologia, Roma 1983, pp. 70-84, in particolare 78-83; B. PIXNER, *The Apostolic Synagogue on Mount Zion*, BAR, 17 n. 3 (1990), pp. 16-35, 60.

[24] G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, HThK 5/1, Freiburg 1980, p. 205, n. 62 (tr. it. *Atti degli apostoli*, Parte I, Paideia, Brescia 1985); la costruzione perifrastica sta a indicare una residenza permanente.

[25] R. RIESNER, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, ThD 11, Giessen 1984², pp. 24-25. Cfr. anche FILONE, *Hypothetica* (EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* 8, 11, 12).

Questo racconto, fatto in prima persona, osserva espressamente che «c'era un buon numero di lampade» nella stanza (At 20, 8). Inoltre, all'interno della «casa di Pietro» a Cafarnao, trasformata in chiesa domestica intorno alla seconda metà del I secolo, sono stati rinvenuti numerosi frammenti di lampade ad olio[26]. Le stanze al piano superiore avevano già acquisito un certo significato religioso nell'Antico Testamento (2 Re 4, 10-11: *'ălîyyâ*; Dn 6, 11: *'alit,* LXX: *hyperōon*). Questa è forse la ragione per cui, in epoca più tarda, esse divennero i luoghi che gli studiosi prediligevano per riunirsi[27]. Come mostra un'iscrizione in una sinagoga del III secolo a Stobi (Dalmazia)[28], anche le sinagoghe a volte avevano delle speciali stanze al piano superiore (*hyperōa*).

Parlando della persecuzione avutasi sotto Erode Agrippa I, Luca accenna a un altro luogo di assemblea (At 12, 12-24) a Gerusalemme[29]. Il racconto non descrive solo l'esterno (At 12, 13: una casa con la sua porta esterna): fornisce anche il nome della proprietaria – Maria, la madre di Giovanni detto anche Marco (At 12, 12). Altri cristiani guidati dal «fratello del Signore», Giacomo, si riunivano in un'altro luogo (At 12, 17). Se si tien conto del racconto di Luca, quest'altro luogo poteva essere soltanto la «stanza al piano superiore» nella quale era stata espressamente messa in rilievo la presenza dei familiari di Gesù (At 1, 13-14). Fu solo nel 530 d.C. che una tradizione secondaria identificò la «stanza al piano superiore» con la casa di Giovanni Marco[30]. Dal momento che Luca distingue consapevolmente i due luoghi, è possibile, dal suo stile di presentazione semplice ma implicito[31], trarre le seguenti conclusioni fondamentali: tra il 41 e il 44 d.C. Giacomo divenne il *leader* dei giudeo-cristiani, più conservatori, che erano soprattutto la parte della comunità di lingua aramaica (*Hebraioi*; cfr. At 6, 1). Giovanni, in base al suo soprannome, Marco, è da ritenersi di lingua greca (*Hellenistes*), mentre la sua famiglia, dati gli stretti legami che aveva con Pietro, può esser descritta come composta da coloro che erano aperti alla missione nei confronti dei gentili (At 13, 5. 13; 15, 37)[32]. Le affermazioni fatte da Luca andrebbero considerate con attenzione, dal momento che egli

[26] V. CORBO, *The House of Saint Peter at Capernaum: A Preliminary Report,* SBF.CMi 5, Gerusalemme 1972², p. 44.

[27] H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* München 1969⁵, vol. 2, pp. 594-95. *'alit* si rinviene anche in 4QTob 3, 10; cfr. K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer,* Göttingen 1984, p. 299.

[28] J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I, Roma 1936, n. 694, righe 17-18.

[29] F.F. BRUCE, *Men and Movements in the Primitive Church,* Exeter 1979, p. 88.

[30] THEODOSIUS, *De Situ Terrae Sanctae 7* (BALDI, *Enchiridion*, cit., p. 483). Cfr. KOPP, *Stätten der Evangelien,* p. 382 (tr.it. *I Luoghi santi degli Evangeli*, Massimo, Milano 1966); polemizza giustamente contro T. ZAHN, NKZ, 10 (1899), pp. 406-9.

[31] BRUCE, *Men and Movements*, p. 28.

[32] Per il greco palestinese Giovanni Marco come autore del secondo Vangelo, cfr. M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark,* London 1985, pp. 45-53.

stesso conosceva Gerusalemme[33]. Dal racconto in prima persona di Atti 21, 15-18, apprendiamo che egli visitò la Città Santa almeno una volta (57 d.C.), e si incontrò con Giacomo nel luogo di assemblea dei giudeo-cristiani di stretta osservanza. L'uso dell'articolo prima di «stanza al piano superiore» in Atti 1, 13 implica che Luca stesso conosceva l'ubicazione di questa stanza[34].

Secondo una tradizione attendibile[35] in Eusebio (*Historia Ecclesiastica* 3, 5, 3) e Epifanio[36], la comunità giudeo-cristiana lasciò la Città Santa allo scoppio della Guerra giudaica (66-70 d.C.) per stabilirsi a Pella, nella Decapoli. L'assenza dei giudeo-cristiani non pare essersi protratta per più di sei o sette anni. Elementi circa tale lasso di tempo li fornisce Eutichio, un patriarca di Alessandria nella prima metà del X secolo. Basandosi su fonti più antiche[37], egli riferiva che la Chiesa primitiva di Gerusalemme, guidata da Simone Bar-Cleofa, nel quarto anno di Vespasiano (72/73 d.C.), fece ritorno dalla riva orientale del Giordano alla Città Santa, e quivi edificò una chiesa[38]. Questo racconto può esser vero, dal momento che, a quell'epoca l'ultima resistenza degli zeloti venne sbaragliata a Masada[39], e la situazione politica a Gerusalemme era ormai sufficientemente calma da render comprensibile la scelta d'un ritorno. La continuità delle tradizioni del luogo sarebbe stata garantita da Simone Bar-Cleofa, che egli stesso costituiva un ponte tra il tempo di Gesù e il periodo post-apostolico[40]. Infatti, come Giacomo, il «fratello del Signore», che guidò la comunità di Gerusalemme fino alla sua morte, nel 62 d.C. (cfr. Giuseppe Flavio *Antichità* 20, 199-203), Simone era un familiare di Gesù[41].

[33] Cfr. M. HENGEL, *Luke the Historian and the Geography of Palestine in the Acts of the Apostles*, in *Between Jesus and Paul*, London 1983, pp. 97-128, 190-210.

[34] F. MUSSNER, *Apostelgeschichte*, Neue Echter Bibel NT 5, Regensburg 1984, p. 18.

[35] S. SOWERS, *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight*, in ThZ, 26 (1970), pp. 305-20; M. SIMON, *La Migration à Pella: legende ou réalité?*, in RSR, 60 (1972), pp. 37-54, ora in *Le christianisme antique en son contexte religieux*, Scripta Varia 2, Tübingen 1981, pp. 477-94; R. PRITZ, *The Historicity of the Pella Tradition*, in *Nazarene Jewish Christianity*, Gerusalemme-Leiden 1988, pp. 22-27.

[36] EPIFANIO, *De Mensuribus et Ponderibus*, 15 (PG 43, p. 261; *Panarion*, 29, 7, 8, ed. by K. Holl, GCS 25/1, Leipzig 1915, p. 330; 30, 2, 7, *ibid.*, p. 335.

[37] Pixner ipotizza che una fonte sia lo storico giudeo-cristiano Egesippo (c.180 d.C.). PIXNER, HIL, 111 nn. 2-3, (1979), p. 12. Sulla credibilità di Egesippo, cfr. GUSTAFSON, *Hegesippus' Sources and His Reliability*, TU 78, Berlin 1961, 227-32.

[38] EUTICHIO, *Annales*, PG 111, col. 985.

[39] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica* 7, 219, 401, 407-9. Cfr. anche E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden 1981², pp. 338-39, nn. 27, 32 e 546-47, di contro a W. ECK, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*, München 1970, pp. 93-111.

[40] Su quest'importante figura della chiesa primitiva cfr. A. SCHLATTER, *Synagogue und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand*, Stuttgart 1966, p. 111-18; B. PIXNER, *Simeon Bar Kleophas, zweiter Bischof von Jerusalem*, in *Heilige im Heiligen Land*, ed. J.G. PLÖGER, Würzburg 1982, pp. 300-4.

[41] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 3, 11; 32, 4-6; 4, 22, 4.

Le affermazioni del patriarca di Alessandria sono suffragate da un racconto di Epifanio, vescovo di Salamina (315-403 d.C.). Anch'egli ci tramanda un'interessante informazione sul giudeo-cristianesimo, che egli attribuisce a fonti più antiche[42]. Nel passo che qui citiamo, Epifanio sta scrivendo a proposito della visita fatta da Adriano a Gerusalemme nel corso del suo secondo viaggio nella parte orientale dell'impero, nell'estate del 130 d.C.[43]:

> Egli trovò tutta la città distrutta e il Tempio del Signore violato, eccezion fatta per alcuni piccoli edifici, come la piccola Chiesa di Dio (*hē tou Theou Ekklēsia mikra*), che sorge sul luogo in cui i discepoli andarono nella stanza al piano superiore (*hyperōon*) quando furono tornati dal Monte degli Ulivi, dopo l'Ascensione del loro Salvatore. Ovviamente era edificata su Sion...[44]

Questa testimonianza letteraria ben si armonizza con i ritrovamenti archeologici della «Tomba di Davide». La sinagoga giudeo-cristiana, di cui si sono conservati i resti, non coincide con la «stanza al piano superiore» del Nuovo Testamento, ma ne mantiene viva la memoria.

Naturalmente, sorge la domanda se la rivolta di Bar Kôkhba (132-135 d.C.)[45], e la successiva fondazione della romana Aelia Capitolina, abbia o meno spezzato la continuità delle tradizioni cristiane del luogo. Come riferisce Eusebio, poco dopo la fine della rivolta, ad Aelia Capitolina vi fu un vescovo cristiano gentile, di nome Marco (*Historia Ecclesiastica* 4, 6; 5, 12). Ma tra i membri della comunità cristiana gentile è possibile che alcuni risiedessero a Gerusalemme anche prima del 132 d.C.[46]. Anche i cristiani gentili erano interessati alle tradizioni del luogo. Per esempio, secondo Eusebio (*Historia Ecclesiastica* 6, 11-12), Alessandro, un amico di Origene poi vescovo di Cappadocia, si recò in Palestina intorno al 212 d.C. «per pregare e visitare i luoghi» (*euchēs kai ton topon historias heneken*). La continuità delle tradizioni del luogo giudeo-cristiane, quindi, non si esaurì.

Inoltre, Giuda, l'ultimo vescovo giudeo-cristiano, sopravvisse di molti anni alla catastrofe di Gerusalemme: sino all'undicesimo anno del regno di Antonino Pio (148/149 d.C.)[47]. Il titolo apposto al suo nome, Kuriakos (*kyriakos*),

[42] Per queste fonti cfr. S. Sowers, THZ, 26 (1970), p. 305. Le informazioni di Epifanio sul giudeo-cristianesimo sono raccolte con altre fonti in F.J. Klijn - G.J. Reinik, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sect*, NovTSup 36, Leiden 1973.

[43] Per quanto concerne la data, cfr. Smallwood, *Jews under Roman Rule*, pp. 431-32. Epifanio in verità propone una data sbagliata (117 d.C.), ma è nel giusto nell'associare la visita con il secondo viaggio (p. 432 n. 16).

[44] Epifanio, *De Mensuribus et Ponderibus*, 14 (Baldi, *Enchiridion*, pp. 477-78) [tr. dall'ingl. dell'A. (N.d.C.)].

[45] Sulla cronologia, cfr. P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, TSAJ 1, Tübingen 1981, pp. 10-28.

[46] Eusebio, *Theophania*, 3, 24, GCS 11/2, p. 202.

[47] Epifanio, *Panarion*, 66, 20 (PG 42, col. 61). A. Schlatter, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand*, cit., p. 144.

indica che Giuda veniva dalla famiglia di Gesù. Quest'appellativo mostra anche come la genealogia davidica continuasse a rimanere profondamente radicata nella coscienza della comunità giudeo-cristiana a Gerusalemme. A detta di Adolf Schlatter, Giuda scrisse una cronografia che conteneva un racconto sulla cosiddetta tomba di Adamo sul Golgota, una tradizione nota a Giulio Africano (c. 160-240 d.C.) e a Origene[48]. Questa tradizione della tomba è parte d'un più vasto coacervo di leggende che vennero diffuse in scritti giudeo-cristiani influenzati da documenti esseni come il Testamento di Adamo, l'Apocalisse di Adamo, la Vita di Adamo ed Eva, e la Grotta del tesoro siriaca o il Libro di Adamo etiopico[49].

Apparentemente gli scritti redatti da Giuda ebbero un ruolo nella riscoperta del Golgota e della tomba di Gesù all'epoca dell'imperatrice Elena (326 d.C.)[50]. Così le tradizioni del luogo giudeo-cristiane a Gerusalemme si trasmisero al periodo bizantino.

Secondo la tradizione, Gerusalemme è il luogo in cui il vescovo Giuda venne martirizzato[51]. Ma è possibile che un giudeo-cristiano vivesse a Gerusalemme nel 148/149 d.C.? Dopo tutto, un bando di Adriano (Eusebio, *Historia Ecclesiastica* 4, 6, 3), aveva vietato agli ebrei di entrare in Gerusalemme, tranne che per il 9 di Av. Ma il decreto sembra già aver perduto l'originaria severità, ed essere divenuto più lasso durante il regno di Antonino Pio (138-161 d.C.)[52]; all'epoca dei Severi (dal 193 d.C. in poi), al più tardi, sappiamo che a Gerusalemme esisteva di nuovo una comunità ebraica[53]. Anche Baruch Lifschitz colloca la presenza d'un gruppo giudeo-cristiano in questo periodo[54], una supposizione che è in effetti corroborata dallo scoppio d'una controversia sotto il

[48] A. SCHLATTER, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antoninus*, TU 12/1, Leipzig 1984, pp. 83-86.

[49] Cfr. P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1966² (=1928), pp. 1311-12; A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, VT 7 (1957), pp. 35-61, in particolare pp. 52-55; B. BAGATTI, *Il Golgota e la Croce: Ricerche storico-archeologiche*, SBF.CMi 21, Gerusalemme 1978, pp. 26-30; G.W.E. NICKELSBURG, *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch* in B. LAYTON, *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1980, vol. 2, pp. 515-39; S.E. ROBINSON, *The Testament of Adam and the Angelic Liturgy*, in RQ, 12 (1985), pp. 105-10.

[50] A. SCHLATTER, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand*, cit., pp. 144-53; R. RIESNER, *Golgota und die Archäologie*, BiKi, 40 (1985), pp. 21-26; *Golgotha* in *Das Grosse Bibel-lexikon*, I, Giessen, Wuppertal 1990², coll. 480-82.

[51] A. SCHLATTER, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand*, cit., pp. 145, 153.

[52] Cfr. SMALLWOOD, *Jews under Roman Rule*, p. 478.

[53] *Ibid.*, pp. 499-500.

[54] *Jérusalem sous la domination romaine: Histoire de la ville depuis la conquète de Pompée jusqu'à Constantin (6 a.C.-325 p.C.)*, ANRW II, 8, Berlin 1977, pp. 444-89, in particolare p. 487. Cfr. anche S. SAFRAI, *The Holy Congregation in Jerusalem*, «Scripta Hierosolymitana», 23 (1972), pp. 62-78.

vescovo Narciso (c. 196 d.C.), circa l'osservanza della Pasqua il 14 di Nisan[55]. Vi sono sufficienti ragioni per ritenere che vi fosse una minoranza giudeo-cristiana che viveva a Gerusalemme anche all'inizio del periodo bizantino. È pertanto possibile che l'*hyperōon* al di fuori della città abbia continuato a rimanere in possesso di questa minoranza[56]. In ogni caso, vi sono sufficienti elementi per concludere, sulla scorta di P. Benoit, il celebre specialista di archeologia di Gerusalemme, che la tradizione che situa il primo luogo di ritrovo della prima comunità a Gerusalemme sul colle sud-occidentale è attendibile[57].

La tradizione della stanza dell'Ultima Cena

Secondo Luca, la «stanza al piano superiore» (*hyperōon*) di Atti 1, 13 e il luogo in cui fu celebrata l'Ultima Cena coincidono[58], malgrado il fatto che, con Marco 14, 15, egli usi il sinonimo *anagaion* [*sala,* N.d.C.][59] (Lc 22, 12) per designare questo luogo. Se quest'identificazione è corretta, allora la tradizione del luogo concernente il luogo di ritrovo della prima comunità post-pasquale coinciderebbe anche coll'ubicazione tradizionale dell'Ultima Cena. Giacché il palazzo del sommo sacerdote non era sito nell'area della chiesa armena del Salvatore presso la tradizionale stanza dell'Ultima Cena, ma più a sud-est, sul sito della chiesa di San Pietro in Gallicantu[60], quest'ubicazione non presenta alcuna difficoltà. Tuttavia, vi potrebbero essere ragioni per dubitare che l'ubicazione dell'Ultima Cena fosse la stessa del luogo di ritrovo della prima comunità. Sino a un'affermazione risalente al V secolo, fatta da Esichio di Gerusalemme, non esiste una menzione chiara e inequivoca che situi l'Ultima Cena sul Monte Sion[61]. T. Zahn cerca di spiegare questo silenzio con il carattere piuttosto composito e fortuito delle nostre fonti, che, per via di interessi di

[55] B. BAGATTI, *The Church from Circumcision*, cit, p. 10.

[56] *Ibid.*, pp. 10-14.

[57] P. BENOIT, *Le prétoire de Pilate à l'époque byzantine*, RB, 91 (1984), pp. 161-77, specialmente 177. Anche in anni recenti, cfr. KOPP, *Stätten der Evangelien*, p. 387 (tr. it. *I Luoghi santi degli Evangeli*, Massimo, Milano 1966); W. BAIER, *Coenaculum*, in *Bibellexikon*, ed. H. Haag, Einsiedeln 1982³ (= 1968²) pp. 299-300; KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, pp. 313-14; OTTO, *Jerusalem*, p. 186; H. BALZ, *Sion*, EWbNT, Stuttgart 1983, vol. 3, coll. 588-90, in particolare col. 589; E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, Oxford 1984, p. 2; R. RIESER, *Obergemach*, in *Das Grosse Bibellexikon*, vol. 2, coll. 1075-77.

[58] Cfr. T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas I (Kap 1-12)*, Leipzig 1919, pp. 43-45.

[59] Cfr. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963⁶, p. 101, 1666.

[60] Cfr. E. POWER, *Église Saint-Pierre et Maison de Caïphe*, in *DB Sup*, Paris 1934, vol. 2, coll. 691-756; R. RIESNER, *Palast des Hohenpriesters*, in *Das Grosse Bibellexikon*, vol. 3, pp. 1109-10.

[61] D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, cit., pp. 478-81. Sull'autenticità delle ubicazioni sul Monte Sion date da Esichio, cfr. M. AUBINEAU, *Hésychius de Jérusalem... Homélies Pascales*, SC 187, Paris 1972, pp. 41, 129-32.

parte, spesso menzionano solo un dettaglio tra i molti d'una tradizione del luogo[62]. Tuttavia, una spiegazione più importante si è imposta all'attenzione negli ultimi anni. Igino Grego parla d'una «congiura del silenzio»[63] in seno alla chiesa cattolica per quanto riguarda i luoghi santi ancora in mano ai giudeo-cristiani durante il periodo bizantino.

Alcuni commenti di Epifanio fanno riferimento a un silenzio intenzionale concernente le tradizioni del Monte Sion dei giudeo-cristiani. Nell'enumerare i luoghi santi a Gerusalemme nell'anno 373 d.C., egli omette consapevolmente il Monte Sion[64], ma nomina una quantità di siti considerevolmente meno importanti. In una polemica diretta in parte contro le eresie giudeo-cristiane tra il 375 e il 377 d.C., egli dice enfaticamente: «Sebbene il monte Sion, ora degradato, fosse un tempo più importante che il luogo (cioè il Golgota)... esso ora è tagliato fuori (*tmētheisa*)»[65]. Il modo in cui il vescovo si esprime lascia pochi dubbi circa il fatto che, secondo lui, il Monte Sion appartenesse agli eretici. All'epoca di Egeria (383 d.C.), l'istituzione dell'Ultima Cena era commemorata «*post crucem*»[66], cioè ad est della roccia del Golgota. Che ci si accontentasse d'un espediente così ovvio, senza menzionare affatto la locale tradizione del luogo[67], è già indizio del fatto che il vero luogo era noto.

Non è che manchino del tutto allusioni risalenti a prima dell'inizio del v secolo sul fatto che l'Ultima Cena ebbe luogo sul Monte Sion. Origene (185-253/254 d.C.) apparentemente sapeva dell'antico luogo di ritrovo della comunità primitiva «sulla sommità del monte», il «monte visibile del Signore, Sion»[68].

In un altro passo, egli pare suggerire che Gesù consumò l'Ultima Cena con i propri discepoli su questo stesso monte:

> Egli insegnò ai suoi discepoli... che avevano ricevuto il pane della benedizione e mangiato il corpo della Parola e bevuto il calice del rendimento di grazia... di anda-

[62] ZAHN, NKZ, 10 (1899), pp. 393, 398.

[63] [In italiano nel testo, N.d.C.]. IGINO GREGO, *I Giudeo-Cristiani nel IV secolo*, Gerusalemme 1982, p. 72.

[64] EPIFANIO, *Ancoratus* 40, PG 43, pp. 98-99, ed. by K. Holl, in GCS 25/1, p. 50.

[65] EPIFANIO, *Panarion*, 46, 5, 5, ed. by K. Holl, GCS 25/2; Leipzig 1922, p. 209.

[66] *Peregrinatio Egeriae* 35, 1, 2; BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, p. 629.

[67] Contrariamente all'opinione di Kopp (*Stätten der Evangelien*, pp. 382-83 [tr. it. *I Luoghi santi degli Evangeli*, Massimo, Milano 1966]), né Teodosio (D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, cit., p. 535) né altri pellegrini hanno collocato erroneamente l'Ultima Cena di Gesù nella grotta del tradimento al Getsemani. Cfr. ZAHN, NKZ, 10 (1899), p. 421. Qui, al contrario, una tradizione giudeo-cristiana di uno dei tre pasti speciali di Gesù prima della passione (Betania, Getsemani, Sion), è sopravvissuta. Cfr. E. TESTA, *Les cènes du Seigneur*, in «Les Dossier de l'Archéologie», 10 (1975), pp. 98-106.

[68] ORIGENE, *Contra Celsium*, 5, 33 (PG 11 coll. 1229-31; SC 147, pp. 97-99).

re da una collina all'altra (*de alto transire in altum*); giacché il credente non può far niente nella valle, essi ascesero il Monte degli Ulivi[69].

Questo racconto acquista significato se si considera che il percorso dalla parte alta della città (il colle occidentale) al Monte degli Ulivi passa attraverso la profonda valle del Cedron[70]. Quando Eusebio scrive (c. 135 d.C.) che sul Monte Sion «il nostro Salvatore e Signore si trattenne e impartì molti insegnamenti»[71], egli evidentemente riconosce il colle sud-occidentale non solo come il luogo in cui si formò la comunità post-pasquale, ma anche come il luogo in cui si svolse l'attività pre-pasquale di Gesù. Gerolamo traduce tanto *hyperōon* che *anagaion*, che la Vetus Latina traduceva con *superiora*, col termine *coenaculum*, dal momento che, apparentemente, le faceva coincidere. Inoltre, nel far riferimento all'effusione dello Spirito «*in coenaculo Sion*», egli si basa su di una tradizione che aveva appreso durante una visita (posteriore al 385 d.C.) a Gerusalemme[72]. La *Doctrina Addai*, che fu redatta in Siria verso la fine del v secolo, traduce anch'essa le diverse parole per la stanza al piano superiore con una sola parola (*'ălîthôn*), un'accezione che derivava forse da un'antica tradizione di pellegrini[73]. Così, in epoca alquanto più antica (cfr. n. 37), la tradizione predominante era forse quella di Eutichio di Alessandria, secondo la quale Gesù «mangiò la Pasqua della legge alla Pasqua Ebraica nella stanza al piano superiore»[74].

Anche la tradizione che situa l'Ultima Cena sul Monte Sion ha a suo favore qualche argomento, sebbene tali argomenti non siano forti come quelli a favore del primo luogo di ritrovo della comunità primitiva. R. Pesch scrive:

> La storia dei giudeo-cristiani a Gerusalemme durante i quattro secoli che seguirono la Guerra giudaica (66-70 d.C.) non è stata fatta oggetto di sufficiente attenzione. Questo periodo iniziò con la loro fuga al di là del Giordano, a Pella, da

[69] ORIGENE, *Commentarius in Matthaeum* 86, (su 26, 27) (PG 13 coll. 1737) [Il testo recita: «Deinde docebat discipulos qui acceperant benedictionis panem, et manducaverant corpus Verbi, et biberant calicem gratiarum actionis... de alto transire in altum: quia fidelis non potest aliquando aliquid agere in convalle; propterea ascenderunt in Montem Oliveti»; l'autore traduce invece «he climbed the Mount of Olives» (N.d.C.)].

[70] B. BAGATTI, *The Church from the Gentiles in Palestine*, SBF.CMi 4, Gerusalemme 1971, p. 25.

[71] EUSEBIO, *Demonstratio Evangelica*, 1, 4 (D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, cit., pp. 476-77).

[72] GEROLAMO, *Epistulae* 53, 8 (D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, cit., pp. 478-79). Cfr. anche ZAHN, NKZ, 10 (1899), pp. 389-99.

[73] ZAHN, NKZ, 10 (1899), pp. 399-400. Il testo è in A. VÖÖBUS, CSCO 367/68, Louvain 1975, p. 188.

[74] Per il testo cfr. D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, cit., pp. 492. Cfr. anche KOPP, *Stätten der Evangelien*, p. 38 n. 13 (tr. it. *I Luoghi santi degli Evangeli*, Massimo, Milano 1966).

cui fecero ritorno al Monte Sion negli anni '70. Circa il sito dell'Ultima Cena, la chiesa ha tramandato una testimonianza affidabile? La ricerca del "Sion cristiano" sul colle occidentale di Gerusalemme in anni recenti ha rafforzato la fiducia nella tradizione[75].

Quella che segue è una discussione su questa ricerca.

IL QUARTIERE ESSENO DI GERUSALEMME

Il periodo in cui Qumran fu disabitato

La preistoria del movimento degli asidei (*ḥăsîdîm, Asidaioi*), da cui gli esseni discendevano, risale all'epoca della dominazione persiana[76]. Consistenti parti della letteratura Enochica[77], il Libro dei Giubilei[78] e persino la forma più antica del Documento di Damasco[79], esistevano già quando il «Maestro di Giustizia» e un gruppo di seguaci si separarono dal resto del giudaismo, dopo il 152 a.C.[80]. Pertanto, non si deve mai dimenticare che la comunità di Qumran formava solo una piccola parte del più vasto movimento degli esseni. Sia Filone (*Quod omnis probus liber sit* 75), che Giuseppe Flavio (*Antichità* 18, 20), contemporanei anteriori e posteriori degli apostoli, specificano che il numero degli esseni ammontava a circa quattromila persone. A Qumran non potevano viverne che qualche centinaio. I circoli esseni condividevano alcune convinzioni particolari, come l'osservanza del calendario solare sacerdotale «veterotestamentario» (cfr. la discussione più avanti), ma, in questioni come il celibato (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 160) erano divisi. In ogni caso, è opportuno che la ricerca sui possibili legami tra l'essenismo e il movimento palestinese di Gesù non si limiti al gruppo di eremiti nel Deserto della Giudea.

Il Monte Sion non fu l'unico luogo che restò per qualche tempo disabitato. Accadde lo stesso agli edifici esseni sulla sponda nord-occidentale del Mar Morto, che ci sono noti dal 1947. R. de Vaux, colui che ha riportato alla luce

[75] R. PESCH, *Wie Jesus Abendmahl hielt*, Freiburg 1979³, pp. 103-4.

[76] R. RIESNER, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2/7, Tübingen 1988³, pp. 131-33, 168-70.

[77] J.H. CHARLESWORTH, in OTP, vol. 1, pp. 6-8 [tr. it. *Gli Pseudoepigrafi dell'Antico Testamento. Prolegomena allo studio delle origini cristiane*, Paideia, Brescia 1990, cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento,* a cura di P. Sacchi, cit. (N.d.C.)].

[78] Cfr. J.C. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, HSM 14, Missoula-Mont. 1977, pp. 207-85.

[79] Cfr. P.R. DAVIES, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"*, JSOTSS 25, Sheffield (1983).

[80] Cfr. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, SUNT 2, Göttingen 1963, pp. 36-78.

Qumran, pensò in un primo momento che l'insediamento fosse stato distrutto da un incendio, in un qualche anno anteriore al forte terremoto del 31 a.C. (Giuseppe Flavio, *Antichità* 15, 121-47; *Guerra* 1, 370-80)[81]; in seguito egli attribuì la distruzione al terremoto, e a un successivo incendio[82]. È più probabile, comunque, che la devastazione fosse già avvenuta, o per via dell'invasione dei Parti (40/39 a.C.)[83], o in conseguenza della lotta dell'asmoneo Antigono contro Erode il Grande (40/37 a.C.)[84]. Il luogo ricominciò ad essere abitato tra il 4 e l'1 a.C., durante la prima parte del regno (4 a.C.-6 d.C.) di Archelao (Mt 2, 22)[85]. Colpisce che il periodo in cui Qumran restò disabitata è quello coperto dal regno di Erode il Grande (37-4 a.C.). Ancor più stupisce ché secondo Giuseppe Flavio (*Antichità* 15, 373-78) Erode favoriva gli esseni. Giuseppe Flavio attribuiva la predilezione di Erode sia al fatto che si era realizzata la profezia fatta da Manaemos l'Esseno che Erode sarebbe salito al trono, sia all'odio che Erode nutriva per gli asmonei. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che gli esseni abitassero la Città Santa durante un periodo in cui la temperie politica era loro favorevole[86].

Inoltre, è degno di nota che la nuova colonizzazione di Qumran si rivelò significativamente più modesta del precedente stanziamento[87]. È possibile che il gruppo che tornò nel deserto fosse ancor più radicale e spiccatamente esoterico degli esseni che rimasero a Gerusalemme? Se così fu, facciamo bene a esaminare gli argomenti basati su un'osservazione di Giuseppe Flavio (*Antichità* 18, 19), secondo cui perlomeno alcuni esseni (forse in un luogo isolato), dopo il regno di Erode il Grande offrivano sacrifici al Tempio di Geru-

[81] R. DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qûmran: Rapport préliminaire sur la deuxième campagne*, RB, 61 (1954), pp. 206-36, in particolare p. 235.

[82] R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, tr. D. Bourke, London 1973, pp. 20-23.

[83] J.H. CHARLESWORTH, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases Among the Qumran Essenes*, RQ, 10 (1980), pp. 213-33, in particolare 224-26.

[84] Cfr. B. PIXNER, *Das Essenquartier in Jerusalem und dessen Einfluss auf die Urkirche*, HlLn, 113, nn. 2-3 (1981), pp. 3-14, in particolare p. 4.

[85] R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, cit., pp. 33-36. Secondo E.M. Laperrousaz, Qumran venne abbandonata dal 61/63 al 24/23 a.C. LAPERROUSAZ, *Qoumrân: L'établissement essénien des bords de la mer Morte*, Paris 1976, pp. 55-56, 184-188. Ma cfr. R. DE VAUX, *Archaeology*, cit., p. 22 n. 1. I suoi argomenti sono ancora validi anche contro il recente scetticismo di P.R. CALLAWAY, *The History of the Qumran Community: An Investigation*, JSPS 3, Sheffield 1988, pp. 29-52.

[86] Così, per es., B.C. DANIEL, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, RQ, 7 (1970), pp. 397-402, in particolare 398; S. SANDMEL, *Judaisme and Christian Beginnings*, New York 1978, pp. 165-66; E. BAMMEL, *Sadduzäer und Sadokiten*, EThL, 57 (1979), pp. 107-15, in particolare pp. 113-14; CHARLESWORTH, RQ, 10 (1980), p. 227; e Pixner, HlL, 113 nn. 2-3 (1981), p. 4.

[87] R. DE VAUX, *Archaeology*, pp. 24-27.

salemme secondo la loro propria halakhah[88]. Non meno interessante, per quanto riguarda questa connessione di fatti, è l'indizio secondo il quale coloro che vissero a Qumran nella seconda fase non fecero più uso delle parti in aramaico di 1 Enoch che vi furono trovate[89]. La parte più antica di questi libri apocalittici risale a prima della separazione a metà del II secolo a.C. (cfr. n. 77), e, di conseguenza, non è rappresentativo della letteratura qumranica tutta.

La Porta degli Esseni

Maggiori dettagli sono disponibili sulla zona di Gerusalemme in cui gli esseni vissero a partire dal regno di Erode il Grande. Secondo il racconto di Filone[90] e di Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 124), e secondo ciò che presuppone il Documento di Damasco (CD 10, 21-23; 12, 19-23), dobbiamo presumere l'esistenza d'un insediamento esseno. In una descrizione del muro occidentale di Gerusalemme, Giuseppe Flavio fornisce due dettagli topografici sull'argomento:

> Dall'altra parte, cominciando dallo stesso punto (cioè la torre chiamata Ippico nell'area dell'odierna Cittadella) e guardando a occidente, il muro correva attraverso la località chiamata Bethso fino alla Porta degli Esseni (*dia de tou Bethso kaloumenou chorou katateinon epi tēn Essēnōn pylēn*), poi si distendeva a sud fino ad avvolgere la fonte Siloam... (*Guerra* 5, 145),

Dalla sola affermazione di Giuseppe Flavio è possibile determinare con una certa precisione dove fosse sita la Porta degli Esseni e la Bethso. La Porta si trovava dove il cosiddetto «primo muro» cambiava direzione da nord-sud a ovest-est[91].

J.B. Lightfoot e M.J. Lagrange avevano già proposto che la «Porta degli Esseni» implicasse l'esistenza d'un «quartiere esseno» a Gerusalemme[92]. Inol-

[88] Cfr. M. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, pp. 316-19; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, New York 1961, rist. BJS 48, Chico Calif. 1983, pp. 39-42; E. RUCKSTUHL, *Chronology of the Last Days of Jesus: A critical Study*, New York 1965, pp. 97-101; J.M. BAUMGARTEN, *The Essenes and the Temple: A Reappraisal*, in *Studies in Qumran Law*, SJLA 24, Leiden 1977, pp. 57-76; M. DELCOR, *Is the Temple Scroll a Source of the herodian Temple?*, in *Temple Scroll Studies*, ed. G.F. Brooke, JSPSS 7, Sheffield 1989, 67-89. Contro quest'interpretazione si è pronunciato J. HOLLAND, *A Misleading Statement of the Essene Attitude to the Temple (Josephus, Antiquities*, XVIII, I, 5, 19), RQ, 9 (1978), pp. 555-62.

[89] Cfr. J.T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qûmran Cave 4*, Oxford 1976, pp. 59-69.

[90] *Quod omnis probus liber sit* 76; *Hypothetica*, in EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* 8, 11, 1.

[91] Cfr. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, pp. 279-80; R. RIESNER, *Josephus "Gate of the Essenes" in Modern Discussion*, ZDPr, 105 (1989), pp. 105-9.

[92] J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*, London 1879, p. 94, n. 2; M.J. LAGRANGE, *Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 137.

tre, l'autorevole studioso E. Schürer scrisse: «Vi erano senz'altro esseni anche a Gerusalemme, dove essi appaiono ripetutamente nella storia... e una Porta recava il loro nome... presumibilmente perché nei pressi vi era un insediamento esseno»[93]. Molti studiosi contemporanei hanno fatto proprio il giudizio espresso dallo Schürer, in particolare O. Michel nel suo ponderoso commento di Tübingen a Giuseppe Flavio[94].

Vi sono altre tracce di questa Porta, e vi sono prove d'un «quartiere esseno» nei pressi di questa Porta? Ciò che viene subito in mente è la porta che Bliss e Dickie scoprirono nell'angolo sud-orientale del cimitero Protestante, e in un primo tempo identificarono come la Porta degli Esseni[95]. Per via della confusione creata da K. Kenyon, si rivelò necessario rivedere la datazione di questo particolare sito in base alla moderna metodologia archeologica. Gli scavi inglesi, comunque, vennero lasciati aperti[96], e c'è da sospettare che parti della porta riportate alla luce furono usate in strutture più tarde dagli arabi. Comunque, B. Pixner intraprese nuovamente gli scavi della porta, dopo aver pubblicato nel 1976 uno studio pionieristico sul possibile quartiere esseno sul Monte Sion[97].

Nell'estate del 1977, il sito della porta fu nuovamente riportato alla luce in tutta la sua estensione, come mostra un confronto con cartine più antiche[98]. A partire dal 1979, Pixner, insieme all'archeologo israeliano S. Margalit e all'architetto D. Chen, continuò gli scavi, portando alla luce le mura a

[93] E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig 1907[4], vol. 2, pp. 657-58 n. 5. Cfr. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D.135),* ed. G. Vermes et al., Edinburgh 1979, vol. 2, p. 563 n. 5 (tr. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo,* Paideia, Brescia 1985).

[94] Oltre agli autori menzionati alla n. 86, per esempio, cfr. anche P. SEIDENSTICKER, *Die Gemeinschaftsform derreligiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche,* LA, 9 (1958-59), pp. 94-108, in particolare pp. 129-30; M. MC NAMARA, *Were the Magi Essenes?,* IER, 110 (1968), p. 311 n. 19. O. MICHEL - O. BAUERNFEIND, eds., *De Bello Judaico-Der jüdische Krieg: Griechish und Deutsch,* II/1, München 1963, p. 246 n. 41.

[95] F.J. BLISS, *Third Report on the Excavations at Jerusalem,* PEFQS (1985), pp. 9-25, in particolare p. 12. In seguito costoro datarono tutta la porta al periodo bizantino (*Excavations,* pp. 16-20, 323-24), e si diedero a ricercare la Porta degli Esseni un po' più a nord presso T2 (Cartina 1) *Excavations,* p. 8 n. 1. Già Strobel aveva espresso dubbi su questa data così tarda. STROBEL, *Die Südmauer Jerusalems,* 365-58.

[96] Una foto è visibile in R.M. MACKOWSKI, *Jerusalem: City of Jesus,* Grand Rapids, 1980, p. 62.

[97] B. PIXNER, *An Essene Quarter on Mount Zion?* in *Studia Hierosolymitana I: Studi archeologici in onore di Bellarmino Bagatti,* SBF.CMa 22, Gerusalemme 1976, pp. 245-85 (pubblicato anche separatamente). È stata edita una miscellanea di saggi di Pixner, molti dei quali riguardanti la relazione tra essenismo e proto-cristianesimo: B. PIXNER, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche,* in *Studien für Biblischen Archäeologie und Zeitgeschichte* 2, Giessen 1991.

[98] Opera dell'architetto tedesco T. SANDEL, PEFQS (1985), p. 10 e in J.F. BLISS, *Excavations,* dopo p. 16.

destra e a sinistra della porta. I primi esiti di questi scavi possono esser riassunti come segue: gli scavi mostrano una porta a tre gradini, costituita da tre soglie sovrapposte, che risalgono a tre periodi diversi, cronologicamente successivi. *1)* La ceramica sottostante la soglia inferiore della porta (ceramica stagna) è stata esaminata da esperti (Staurislao Loffreda e Bejamin Mazar), ed è stata datata con certezza come erodiana, cioè risalente al periodo che va dal regno di Erode il Grande (37-4 a.C.) al 70 d.C. (distruzione di Gerusalemme). Pertanto, non v'è dubbio che la soglia inferiore, con le pietre che la fiancheggiano da ambo i lati, apparteneva alla porta a cui Giuseppe Flavio (*Guerra* 5, 145) fa riferimento, definendola «Porta degli Esseni». *2)* Anche la ceramica sottostante la soglia mediana (anch'essa ceramica stagna) è stata esaminata, e il responso dell'esperta (Renate Rosenthal) la ascrive con qualche cautela al periodo di Aelia Capitolina. Questa soglia, con un incavo per una porta è forse ciò che resta d'una porta che si apriva in un muro che cingeva il Monte Sion, che il Pellegrino di Bordeaux (333 d.C.) chiama il «Mururm Sion». *3)* La terza soglia, quella superiore, fa parte molto probabilmente d'un muro bizantino edificato verso la metà del v secolo. La strada che conduceva dalla porta alla città in direzione nord-est venne usata durante tutti e tre i periodi della porta. Lo stesso dicasi del canale di scolo che scorre sotto la strada (lungo il margine esterno), e che andava a svuotarsi nella Valle di Hinnom, a breve distanza dalla porta. Questo canale, nel punto in cui passa sotto la porta, è fatto di lastroni di pietra calcarea che mostrano un'eccellente perizia artigianale. È databile all'epoca di Erode il Grande (Bejamin Mazar). I punti di congiunzione tra la Porta degli Esseni e il muro asmoneo sembrano indicare che canale di scolo e porta vennero edificati dopo che era stata aperta una breccia in un muro asmoneo preesistente[99]. In tal modo, le affermazioni circa l'espansione meridionale di Gerusalemme nel corso del periodo neotestamentario fatte da K. Kenyon si sono rivelate inaccettabili[100].

Ma come nacque il nome della porta? È forse, questo, il luogo da cui gli esseni lasciavano Gerusalemme per recarsi al loro insediamento sul Mar Morto? Già solo questo sarebbe indizio della presenza di una comunità essena permanente a Gerusalemme. Diversamente, un uso della porta così frequente da dar luogo alla designazione «Porta degli Esseni» risulta inspiegabile. In ogni caso, era comune, nella topografia di Gerusalemme, che le porte ricevessero il nome del gruppo di persone che viveva a ridosso della porta. Per

[99] B. Pixner - D. Chen - S. Margalit, *Mount Zion: The Gate of the Essenes' Re-excavated*, ZDPV, 105 (1989), pp. 85-95 e tavole 8-16; B. Pixner, *The History of the "Essene Gate" Area*, ZDPV, 105 (1989), pp. 96-104.

[100] Cfr. già M. Avi-Yonah in *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Gerusalemme 1976, vol. 2, pp. 599-603.

esempio, durante le crociate vi era, sul Monte Sion, una «Porta di Pisa», che aveva preso nome dall'insediamento di persone provenienti da Pisa che sorgeva lì accanto [101].

La miglior spiegazione dei ritrovamenti alla Porta degli Esseni che abbiamo sinora descritti, quindi, si ha supponendo che una comunità essena si fosse stabilita sul colle sud-occidentale all'inizio del periodo erodiano. Gli scavi condotti da M. Broshi hanno mostrato che gli edifici di quest'area vennero gravemente danneggiati dal terremoto del 31 a.C. [102]. Ciò che Broshi ha constatato potrebbe essere un'ulteriore ragione per cui si formò un insediamento esseno. Il fatto che sul posto non sia stato trovato nulla di caratteristico degli esseni (Cartina 1, F I), non costituisce una valida obiezione. L'area che Pixner ha proposto come quella in cui gli esseni vissero, si trova molto più a sud [103]. Al contrario, diversamente da ciò che Broshi trovò, gli scavi condotti nel 1983/1984 (F V) e 1985 (F IV) riportarono alla luce resti di semplici abitazioni del periodo anteriore al 70 d.C.

Quale potrebbe esser stata la ragione che indusse a costruire una porta in più su un pendio così poco adatto, così ripido e scosceso? Una ragione potrebbe essere l'apparente predilezione teologica che gli esseni avevano per il colle sud-occidentale della città. In un passo di 1 Enoch che risale al II secolo a.C. [104], viene descritto topograficamente (1En 27, 1-4) un «monte santo» (1En 26, 2), che potrebbe riferirsi all'odierno Monte Sion [105]. Da questo monte i giusti vedranno il giudizio e la condanna degli empi (1En 27, 1-4), che avranno luogo nella valle di Hinnom. Echi di questo motivo sono presenti nei passi in cui Gesù designa come luogo in cui si compiranno il giudizio e la condanna escatologica colla parola aramaica *gehinnam* (traslitterazione in greco: *geenna*) [106]. Dal momento che gli esseni erano estremamente preoccupati dell'impurità cultuale, il celebre studioso G. Dalman, in base a un'affermazione contenuta nella pre-cristiana Lettera di Aristea (LetAris 106), ha proposto che essi avessero una

[101] Cit. da Dr. Brian J. Capper. Cfr. M. AVI-YONAH, *A History of the Holy Land*, London 1969, pp. 230-31.

[102] M. BROSHI, *Excavations in the House of Caiaphas*, pp. 57-58.

[103] Cfr. anche *Student Map Manual: Historical Geography of the Bible Lands*, ed. J. Monson, Gerusalemme 1979, 14-2, contro la tesi espressa da B. SCHWANK, *Neue Funde in Nabatäerstädten und ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese*, NTS, 29 (1983), pp. 429-35, in particolare p. 432.

[104] Cfr. L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1979², p. 104 (tr. it. *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1980), e BEYER, *Texte vom Toten Meer*, pp. 225-31.

[105] Cfr. G. BEER in *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, ed. E. Kautzsch, Darmstadt 1975⁴, vol. 2, pp. 254-55.

[106] Mt 5, 22, 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 15. 33; Mc 9, 43; Lc 12, 5, nel resto del Nuovo Testamento solo – ma è difficile che sia un caso – in Gc 3, 6 (cfr. n. 21 del presente saggio).

loro porta d'ingresso alla città [107]. Una spiegazione plausibile di questa prova indiziaria può essere la costruzione di un'ulteriore porta per pedoni in un luogo così poco favorevole. Ma ci sono anche altre ragioni per supporre che gli esseni formassero una comunità che abitava proprio a ridosso della porta che portava il loro nome.

L'ubicazione della Bethso

Giuseppe Flavio (*Guerra* 5, 145) nomina una località (*chōros*) chiamata *Bethso*, e la situa presso la Porta degli Esseni. I primi pionieri della ricerca in Palestina, come E. Robinson e J. Schwarz, ritenevano che l'espressione greca, una traslitterazione dell'aramaico *beth zo'a*, si riferisse ad una latrina [108].

Il Rotolo del Tempio (11QTemple), oltre a trattare del calendario delle festività essene e delle norme di purità circa la santità di Gerusalemme, è dedicato soprattutto alla descrizione del santuario escatologico. Nel 1972, Yigael Yadin pubblicò un saggio in cui richiamava l'attenzione su un parallelismo tra il Rotolo del Tempio e l'affermazione fatta da Giuseppe Flavio circa la *Bethso* [109]. Il passo del Rotolo del Tempio è il seguente:

> E costruirai loro un luogo della "mano", al di fuori della città, in cui dovranno andare, a nord-ovest della città, case col tetto con pozzi al loro interno, in cui cadrà l'escremento; [così che non] sarà visibile a distanza dalla città, a tremila cubiti (11QTemple 46, 13-16) [110].

Yadin situa l'area della Bethso a nord-ovest della Cittadella, dal momento che interpreta i tremila cubiti come distanza minima. Ma il luogo che egli propone dista solo 200 metri dalla città [111], e non il minimo, cioè 1, 5 km,

[107] G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, BFChTh 2/19, Gütersloh 1930, pp. 86-87. [La *Lettera di Aristea* è stata recentemente pubblicata in it. a cura di F. Calabi, BUR, Milano 1995 (N.d.C.)].

[108] E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, I, London 1841, p. 474 n. 1; J. Schwarz, *Das Heilige Land nach seiner ehemahligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit*, (rev. I. Schwarz), Frankfurt am Main 1852, p. 206; originale ebraico *Tevu'ot ha-Arez*, Gerusalemme 1845, p. 334. Su Joseph Schwarz, cfr. Y. Ben-Arieh, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Gerusalemme 1983², pp. 104-7.

[109] Y. Yadin, *La Porta degli Esseni e il Rotolo del Tempio*, «Qadmoniot», 5 (1972), pp. 129-30 (in ebraico). Tradotto in *Jerusalem Revealed*, ed. Yadin, pp. 90-91.

[110] Y. Yadin, *The Temple Scroll II: Text and Commentary*, Gerusalemme 1983, pp. 99-100. L'edizione in ebraico apparve nel 1977. [Tr. dall'ingl. proposto dall'A.; il Moraldi, *op.cit.*, p. 782, ha: «E costruirai un cesso per essi al di fuori della città, dove dovranno recarsi. Al di fuori, a nord-ovest della città: case con travature e pozzi al loro interno, dentro ai quali si faranno cadere gli escrementi; e non saranno visibili a una distanza minima dalla città di *tremila* cubiti» (N.d.C.)].

[111] Cfr. la cartina in *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968-1974*, cit., p. 90.

come la sua interpretazione richiederebbe. Inoltre, quest'ubicazione è incompatibile con l'affermazione di Giuseppe Flavio. Yadin si contraddiceva poi, scrivendo in un'altra pubblicazione: «Così "la località chiamata Betsoa" e la Porta degli Esseni si trovavano entrambe *nella parte occidentale* del muro cittadino ed erano entrambe *vicine l'una all'altra...*»[112]. Come si può parlare di stretta vicinanza quando la distanza tra la porta e la Bethso è di più di un chilometro?

Pixner fornisce un'altra spiegazione e un'altra traduzione:

> E si faranno un luogo della mano al di fuori della città, dove dovranno recarsi uscendo fuori dalla città verso nord-ovest, (dove costruiranno) edifici con tetti, con pozzi al loro interno, così che le feci vi cadano dentro e non siano visibili da alcuno in una distanza di tremila cubiti dalla città.

Pixner commenta:

> Il testo del Rotolo del Tempio sembra indicare la direzione che si sarebbe dovuta prendere dopo aver lasciato la città, piuttosto che l'ubicazione geografica delle latrine... Questo corrisponde in pieno alla situazione topografica nei pressi della Porta degli Esseni all'epoca in cui venne composto il Rotolo. A quell'epoca (inizio del periodo romano), non ci è nota alcuna altra porta che si aprisse lungo il muro occidentale. Un esseno che fosse uscito dalla città passando da questa porta e che volesse proseguire in direzione della Bethso avrebbe voltato verso nord-ovest... avrebbe proseguito sino all'incirca a sud o a nord dell'odierna Bishop Gobat School, che si trova dove un tempo si trovava un'imponente torre del muro asmoneo... Secondo la mia interpretazione, la distanza prescritta tanto dal *Rotolo del Tempio* che dal *Rotolo della guerra* [1QM 7, 7] non voleva indicare l'area oltre la quale, ma piuttosto l'area entro la quale le latrine andavano poste[113].

Sebbene l'interpretazione che Pixner fornisce del passo del Rotolo del Tempio sia filologicamente perlomeno possibile, sembra problematica alla luce della prescrizione del Rotolo della guerra. Per via delle difficoltà che tanto Pixner quanto Yadin incontrano, J.A. Emerton smentisce qualsiasi connessione tra la Bethso di Giuseppe Flavio e la legge del Rotolo del Tempio[114]. Ma pur ammettendo i problemi di interpretazione, vi sono diverse ragioni per mantenere

[112] Y. YADIN, *The Temple Scroll II: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London 1985, p. 180 (il corsivo è mio).

[113] B. PIXNER, *Essene Quarter*, pp. 255-57.

[114] J.A. EMERTON, *A Consideration of two Recent Theories about Bethso in Josephus's Description of Jerusalemmand a Passage in the Temple Scroll*, in *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham*, ed. W. Claassen, JSOTSS 48, Sheffield, 1988, pp. 93-104. Contro Emerton e altri studiosi critici nei confronti della teoria d'un quartiere esseno a Gerusalemme nelle immediate vicinanze della comunità primitiva cfr. R. RIESNER, *Das Jerusalemer Essenviertel - Antwort auf einige Einwände*, in *Qumranica Mogilanensia 4: A Festschrift in Honour of Józef Tadeusz Milik*, ed. Z.J. Kapera, Krakow (di prossima pubblicazione).

questa connessione: *1)* La formulazione del Rotolo del Tempio fornisce l'analogia filologicamente più vicina alla Bethso della *Guerra* di Giuseppe Flavio. *2)* Un passo è in un documento esseno, l'altro passo nomina la Bethso nelle immediate vicinanze di una «Porta degli Esseni». *3)* Per la sua descrizione della fine e degli angoli delle mura di Gerusalemme, Giuseppe Flavio dovette certo scegliere località topografiche caratteristiche. Poteva, una delle molte latrine pubbliche della città, servire a tale scopo? La descrizione di Giuseppe Flavio diviene comprensibile se la Bethso era un'installazione molto speciale – cioè un'installazione essena.

Molto prima che si sapesse dell'esistenza del Rotolo del Tempio, studiosi come H. Clementz e G. Dalman situavano l'ubicazione dell'area della Bethso tra la Porta degli Esseni e le fondamenta in pietra di un'immensa torre d'angolo (Cartina 1, T3), sulla quale sorge uno degli edifici principali di quella che un tempo era la Anglican Gobat School[115]. Qui, nel 1874, sul dirupo al di fuori delle mura di città, vennero rinvenute delle installazioni che ricordavano un canale. H. Maudslay, l'inglese che conduceva gli scavi, e l'eminente topografo C.R. Conder, interpretarono questi ritrovamenti come resti di stalle[116]. Resta da vedere se queste installazioni (e forse gli incavi nella roccia che avrebbero potuto essere resti di una travatura di tetto) avessero a che fare con la Bethso degli esseni.

Originariamente, Yadin aveva anche identificato la porta cittadina che si dà per presupposta nel Rotolo del Tempio con la porta messa in luce da Bliss, e considerava che entrambe fossero la Porta degli Esseni menzionata da Giuseppe Flavio. Dalla vicinanza della porta alla latrina, egli concludeva, poi, che l'insediamento esseno non si trovava lontano dalla porta. Il ragionamento in sé è plausibile, ma non è convincente per via di dove Yadin situava la Bethso. Più tardi, Yadin cambiò idea, e identificò la «Porta degli Esseni» con una porta che si trovava più a nord (presso l'angolo di sud-ovest dell'odierna cinta muraria), apparentemente per diminuire (con scarso successo) la distanza tra la Porta degli Esseni e la Bethso[117]. Ma ciò contrasta colla descrizione di Giuseppe Flavio, e la porta proposta in quest'altra occasione risale probabilmente soltanto all'epoca di Aelia Capitolina.

Se la Bethso va situata nei terreni della Scuola episcopale, allora vi è un argomento decisivo a favore dell'ubicazione d'un quartiere esseno nell'angolo di sud-ovest di Gerusalemme. Già prima dei nuovi scavi, J. Milgrom avanzava,

[115] Cfr. la cartina di F. Spiess in H. CLEMENTZ, *Flavius Josephus: Geschichte des Jüdischen Krieges*, Cologne o.J. 1900, di seguito a p. 695; e la cartina di W. Goering in DALMAN, *Jerusalem*, di seguito a p. 390.

[116] C.R. CONDER, *The Rock Scarp of Zion*, PEFQS (1877), pp. 81-89, in particolare p. 84 e la cartina di seguito a p. 82.

[117] Y. YADIN, *The Temple Scroll II: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, p. 181.

a proposito della Porta degli Esseni, la seguente opinione: «Si trattava probabilmente d'una piccola porta o d'una porta pedonale, usata esclusivamente dagli esseni per recarsi alle loro latrine» [118].

Una rete di bagni rituali

Gli scavi degli anni recenti hanno mostrato in modo crescente quanto fossero divenute importanti per tutti gli ebrei pii, durante il periodo neotestamentario, le abluzioni rituali. Numerosi bagni rituali (*mqw'wt*) vennero rinvenuti non solo nella Gerico erodiana, ma anche a Gerusalemme [119]. Qumran possedeva un ingegnoso sistema di bagni lustrali, predisposti in funzione delle particolari esigenze della setta [120]. Dalla presenza di bagni rituali non è possibile concludere nulla di più sull'insediamento esseno, ma la mancanza di questi sarebbe un grave argomento contro la presenza d'un quartiere esseno sul colle sud-occidentale. Comunque, i terreni a sud della Chiesa della Dormizione (Cartina 1), così come quelli vicini all'area antistante il muro sud-sud-ovest del santuario [121], rivelarono una ben strutturata rete di bagni rituali. In un'area relativamente piccola entro le mura cittadine si trovano non meno di sei *miqwā'ôt*. Una *miqweh* è stata scoperta solo da poco (B1), in scavi (1983/1984) condotti dinnanzi all'ingresso della chiesa della Dormizione [122], e un'altra è stata rinvenuta nel 1985 sul sito di quella che era la sede di Nigrizia (B1). Un bagno (B2) era già stato trovato all'inizio di questo secolo presso l'edificio della chiesa [123]. Altri due si trovano a sud-ovest (B3) [124], tra le propaggini di sud-est (B4) [125] dei cosiddetti Giardini Greci. Infine, ve ne è uno (B5), oggi coperto da un orribile tetto di cemento: è il più grande di tutti questi bagni, e nel periodo bizantino

[118] J. Milgrom, *The Temple Scroll,* BA, 41 (1978), pp. 105-20, in particolare, p. 117.

[119] Cfr. E. Nezer, *Ancient Ritual Baths (miqvaot) in Jericho,* in *The Jerusalem Cathedra,* ed. L.I. Levine, Gerusalemme-Detroit 1982, vol. 2, pp. 106-19; N. Avigad, *Discovering Jerusalem,* pp. 139-43.

[120] Cfr. A. Strobel, *Die Wasseranlagen der Hirbet Qumrân: Versuch einer Deutung,* ZDPV, 88 (1972), pp. 55-86; B.G. Wood, *To Dip or Srpinkle? The Qumran Cisterns in Perspective,* BASOR, 256 (1984), pp. 45-60.

[121] Cfr. la cartina di R. Reich, *Mishna Sheqalim 8, 2 e le Testimonianze archeologiche,* (in ebraico), in *Jerusalem in the Second Temple Period,* ed. A. Oppenheimer et al., Gerusalemme 1980, pp. 225-56, in particolare p. 228.

[122] Cfr. E. Eisenberg, *Church of the Dormition,* in *Excavations and Surveys in Israel 1984,* Gerusalemme 1985, vol. 3 p. 47.

[123] Cfr. H. Renard, *Die Marienkirchen auf dem Berg Sion in ihrem Zusammenhang mit der Abendmahlssaale,* HlL, 44 (1900), pp. 3-23, in particolare pp. 16, 18.

[124] Cfr. B. Pixner, *Essene Quarter,* pp. 271-73.

[125] Cfr. F.J. Bliss, *Second Report on the Excavations at Jerusalem,* PEFQS (1894), pp. 243-61, in particolare pp. 255-56.

venne trasformato o in un eremitaggio o in una cripta battesimale[126]. Si tratta della più grande costruzione adibita a bagno rituale rinvenuta sinora a Gerusalemme, e le dimensioni suggeriscono che appartenesse ad una comunità piuttosto che ad un privato.

Sulla strada che va dalla Porta degli Esseni alla possibile Bethso, ci si imbatte in un doppio bagno, scavato nella roccia del pendio che sosteneva il muro[127]. Siamo a conoscenza di un unico altro possibile bagno ubicato al di fuori delle mura di Gerusalemme: edificato durate il periodo erodiano, è sito in prossimità del palazzo superiore di Erode[128].

Se l'ubicazione da noi proposta per la Bethso è corretta, allora il doppio bagno dev'essere stato usato per le abluzioni rituali ad essa connesse. Infatti, tali abluzioni venivano praticate dagli esseni dopo essersi recati alle latrine (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 149). Come mostra il Rotolo della guerra, gli esseni si consideravano l'esercito escatologico di Dio; riferivano pertanto alla loro situazione i passi "veterotestamentari" sulla guerra santa. Oltre ad avere questa consapevolezza escatologica, essi credevano forse d'essere eredi della tradizione dei Recabiti. Una tale auto-consapevolezza è indicata da fonti talmudiche e cristiane[129]. Non è mai stato completamente smentito che vi fosse un lega-

[126] Cfr. F.M. ABEL, *Petites découvertes au Quartier du Cénacle à Jérusalem*, RB, 8 (1911), pp. 119-25, in particolare pp. 122-24.

[127] Cfr. B. PIXNER, *Essene Quarter*, pp. 269-71; REICH, *Mishna Sheqalim 8, 2 e le Testimonianze archeologiche*, cit., pp. 239-40.

[128] Cfr. H. GEVA, *Excavations in the Citadel of Jerusalem, 1979-1980, Preliminary Report*, IEJ, 33 (1983), pp. 55-67. GIUSEPPE FLAVIO (*Guerra* 2, 112-13; cfr. *Antichità* 12, 345-48) presuppone l'esistenza di esseni alla corte di Archelao. Cfr. M. MCNAMARA, *Were the Magi Essenes?*, IER, 110 (1968), pp. 305-28, in particolare pp. 308-9. Con Manaèn incontriamo forse, in Atti 13, 1, un esseno a servizio di Erode Antipa. Cfr. A. ZIMMERMANN, *Die Urchristlichen Lehrer*, WUNT 2/12, Tübingen 1988², pp. 130-32. La *miqweh* serviva forse a questi devoti fuori del palazzo di Erode?

[129] Cfr. y.Ta'an 4, 2 (68a); GenR 98, 13: l'esseno R. Jose b. Halaphta come discendente dei Recabiti. Cfr. inoltre N.I. WEINSTEIN, *Beiträge zur Geschichte der Essäer*, Vienna 1892, pp. 12-21; H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 247-55. Per le fonti cristiane cfr. NILO D'ANCIRA, *Tractatus de monastica exercitatione* 3, in A. ADAM (rev. C. Burchard), *Antike Berichte über die Essener*, *KLT* 182, Berlin 1972², p. 57; *Suda*, E 3123 (*ibid.* p. 59). Secondo Egesippo (EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 2, 23, 14) un «sacerdote della famiglia di Rechab», quando Giacomo fu martirizzato, aderì alla causa del partito del «fratello del Signore». Per quanto riguarda questa connessione, andrebbe considerata anche la Storia dei Recabiti, che, oltre a parti cristiane, contiene anche un nucleo giudaico (capp. 3-15a) originariamente scritti in una lingua semitica. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, SCS 7, Chico Calif. 1981², pp. 223-28. La Storia dei Recabiti presenta anche notevoli paralleli cogli scritti di Qumran. Cfr. J. PICARD, *L'Histoire des Bienheureux du Temps du Jérémie en la Narration de Zosime: arrière-plan historique et mytique*, in *Pseudépigraphe de l'Ancien Testament et manuscripts de la Mer Morte*, ed. M. Philonenko, CRHPhR 41, Paris 1967, pp. 27-43. Cfr. anche STROBEL, ZDPV, 88 (1972), pp. 81, 84-85.

me tra i gruppi asidei post-esilici e i Recabiti dell'epoca di Geremia (Ger 35, 12-19) e Malachia figlio di Recàb (Ne 3, 14)[130].

Gli esseni, influenzati dal Deuteronomio (2, 14-15; 23, 10-15), chiamavano il loro insediamento comunitario «accampamento» (*mhnwt*), come attestano il Rotolo della guerra (1QM 3, 5-6) e il Documento di Damasco (CD 7, 6). Le norme di purità dell'accampamento del Deuteronomio prescrivevano che un guerriero, dopo una contaminazione notturna, dovesse uscire dall'accampamento e non rientrarvi per tutta la giornata. Gli era consentito farvi ritorno dopo il tramonto del sole, dopo essersi lavato verso sera con acqua (Dt 23, 11-12). Il duplice bagno al di fuori delle mura serviva forse ad adempiere questo precetto. Anche a Qumran vi è un vasto edificio di bagni rituali[131] al di fuori dell'insediamento, che pare fosse rivolto verso Gerusalemme[132].

I versetti che seguono (Dt 23, 13-15) contengono normative concernenti la costruzione di latrine al di fuori dell'accampamento. Questo testo divenne la base delle corrispondenti istruzioni impartite nel Rotolo del Tempio e nel Rotolo della guerra (1QM 7, 6). Il doppio bagno al di fuori delle mura cittadine costituisce un'ulteriore elemento a sostegno della tesi d'un quartiere esseno sito immediatamente a ridosso del muro. Il suo rifornimento idrico, ovviamente, proveniva da cisterne site entro la cinta muraria. Supponendo che il doppio bagno fosse esseno, le cisterne non potevano che appartenere ad esseni[133], dal momento che, secondo la Regola della comunità (1QS 5, 13) ai novizi non era mai permesso toccare le acque di purificazione rituale (Giuseppe Flavio, *Guerra* 2, 138. 150).

Prove dai rotoli di Qumran

Una delle scoperte più sbalorditive e curiose a Qumran è costituita dal cosiddetto Rotolo di rame (3Q15), rinvenuto nella grotta III nel 1952. In quanto elenco di sessantaquattro nascondigli di tesori[134] apparentemente siti in Terra Santa, esso fu subito al centro di un'animatissima controversia, ora in gran parte sedatasi. Contraddicendo il parere del primo studioso a pubblicare il Rotolo di rame, J.T. Milik[135], un numero sempre maggiore di stu-

[130] Cfr. H. Kraft, *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt 1981, pp. 7-8.

[131] Cfr. R. de Vaux, *Archaeology*, p. 9 e tavola XXXIX (sito 138).

[132] Cfr. Strobel, ZDPV, 88 (1972), pp. 57-58, 70.

[133] Cfr. B. Pixner, HIL, 113 nn. 2-3 (1981), p. 8.

[134] Cfr. H. Bardtke, *Qumran und seine Probleme*, ThR, 33 (1968), pp. 185-236, in particolare pp. 185-204.

[135] DJD 3, Oxford 1962, pp. 199-302.

diosi ha recentemente avanzato la proposta che il rotolo sia un documento autentico di Qumran, e non solo una silloge di leggende fantastiche di epoca tardo romana[136]. Secondo Pixner, i nascondigli nn. 3-17 (3Q15 1, 6-4, 2) sono indice d'una comunità essena sul colle sud-occidentale di Gerusalemme[137].

Il Rotolo della guerra di Qumran, composto intorno all'inizio del I secolo d.C., pare presupporre l'esistenza d'una comunità essena nella Città Santa. Questo documento menzionava (1QM 3, 11) «l'assemblea di Gerusalemme» (*h'dh yrwšlym*). Dal momento che nel Documento di Damasco non erano consentiti rapporti sessuali nella «città del santuario», Gerusalemme (CD 12, 1), è possibile che la comunità che vi risiedeva osservasse il celibato. Una tale pratica è ulteriormente suffragata dal fatto che normative corrispondenti del Rotolo del Tempio (11QTemple 46, 13-51, 10) non contengono prescrizioni concernenti luoghi di purificazione per vedove entro la cinta muraria cittadina[138]. Sarebbe auspicabile poter valutare la tesi di Pixner sulla scorta di scavi più estesi sul Monte Sion. Ma bisogna ammettere che vi sono sufficienti dati archeologici – e testimonianze letterarie – per rendere probabile la presenza d'un quartiere esseno sul colle sud-occidentale di Gerusalemme[139].

[136] D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M.E. Stone, CRINT 2, 2, Assen, Philadelphia 1984, pp. 483-550, in particolare p. 488. L'autenticità di 3Q15 è discussa anche in una tesi, opera di D. Wilmot (Università di Chicago, 1985). Cfr. N. GOLB, *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, BA, 48 (1985), pp. 68-82, in particolare p. 82 n. 4. Cfr. anche Y. THORION, *Beiträge zur Erforschung der Sprache der Kupferrolle*, RQ, 12 (1986), pp. 163-76; A. WOLTERS, *Notes on the Copper Scroll (3Q15)*, RQ, 12 (1987), pp. 586-96; e G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991, pp. 123-24 (tr. it., *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993).

[137] Cfr. B. PIXNER, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, RQ, 11 (1983), pp. 323-65.

[138] Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, pp. 288-89; J. MILGROM, *Studies in the Temple Scroll*, JBL, 97 (1978), pp. 501-23, in particolare 517.

[139] Le opinioni di B. Pixner vennero adottate, tra gli altri, da Y. ELDAR, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, CNfI, 26 (1976), pp. 53-54; S. GORANSSON, *On the Hypothesis that Essenes Lived on Mount Carmel*, RQ, 9 (1978), pp. 563-67, in particolare p. 564; PESCH, *Abendmahl*, p. 104; MACKOWSKI, *Jerusalem*, pp. 62-66; G. CORNFELD, *The Historical Jesus*, New York 1982, pp. 33-38; *Josephus: The Jewish War*, ed. G. Cornfeld - B. Mazar - P.L. Maier, Grand Rapids 1982, pp. 336, 339; O. MICHEL, *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, Giessen 1983², p. 116; F. MANNS, *Le prime generazioni Cristiane*, 84; F. HEYER, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart 1984, pp. 14-15, 260; E. RUCKSTUHL, *Der Jünger, den Jesus liebte*, BiKi, 40 (1985), pp. 77-83, in particolare pp. 82-83; J.A.T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985, pp. 64-67; E.E. ELLIS, *Traditions in the Pastoral Epistles*, in *Early Jewish and Christian Exegesis*, ed. C.A. Evans, Atlanta 1987, pp. 237-53, in particolare 241-42 n. 29; e HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, ThBeitr, 21 (1990), pp. 174-95, in particolare pp. 185-86.

Discepoli fra gli esseni?

Uno dei fenomeni che lasciano perplessi, nel Nuovo Testamento, è che, accanto ai farisei e ai sadducei, non vengono nominati membri degli esseni. Non compaiono in nessuno dei numerosi detti polemici di Gesù che i Vangeli riferiscono. E tuttavia Gesù dovette incontrarli, perché la zona desertica di Qumran non era l'unico posto in cui i pii esseni vivevano (cfr. l'Introduzione e il Capitolo Primo del presente volume).

Che tipo di rapporto intercorse fra Gesù e i circoli esseni? Gli esseni avrebbero opposto un netto rifiuto all'atteggiamento che Gesù teneva nei confronti delle norme rituali di purità (Mt 15, 1-20; Mc 7, 1-23), o alla sua comunione di mensa con pubblicani e altri conclamati peccatori. I detti che proibivano l'odio dei propri nemici (Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-36; 1QS 1, 10), o permettevano di tirar fuori un animale da un pozzo nel giorno di sabato (Lc 14, 5; cfr. CD 11, 13-17), sembrano esser stati diretti contro le idee sostenute dagli esseni. D'altro canto, alcuni aspetti della predicazione di Gesù potevano esser presi dagli esseni. Tra gli esempi, potremmo citare la proibizione del divorzio, ch'egli articolava in base all'ordine della creazione (Mt 19, 4-6; Mc 10, 6-9; cfr. CD 4, 20-21; 11QTemple 57, 17-19), e la considerazione in cui egli teneva il celibato (Mt 19, 12; Lc 20, 34-36; cfr. 1QSb 4, 24-26).

I pii esseni attendevano con fremente impazienza la redenzione escatologica, attesa che nel I secolo d.C. venne a quanto sembra intensificata da un'attesa d'un Messia davidico [140]. Quando Gesù asserì che con la sua opera dava compimento alle promesse messianiche, come mostra la sua risposta alla domanda che Giovanni Battista gli rivolge dal carcere (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23) [141], perlomeno qualche ebreo appartenente alla setta degli esseni dovette farsi conquistare alla sua missione.

La risposta che Gesù dà alla domanda di Giovanni Battista riecheggia la profezia di Isaia 61, che anche a Qumran veniva interpretata in senso messianico (11QMelch 6-9). Le sorelle evidentemente nubili di Lazzaro, Maria e Marta, che vivevano a Betania sul Monte degli Ulivi, e di cui Gesù era spesso ospite (Mt 22, 6; Mc 14, 3; Gv 11, 1-3; cfr. Lc 10, 38), possono essere esempi di sostenitori di Gesù provenienti da circoli esseni [142]. Secondo il Rotolo del

[140] Cfr. A. CAQUOT, *Le messianisme qumrânian*, in *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. M. Delcor, BETL 46, Paris-Leuven 1978, pp. 231-47.

[141] Sulla ricerca riguardo alla storicità di Giovanni Battista, cfr. W.G. KÜMMEL, *Jesus Antwort an Johannes den Täufer*, Wiesbaden 1974; RIESNER, *Jesus als Lehrer*, pp. 299-301; ID., *Johannes den Täufer auf Machärus*, BiKi, 39 (1984), p. 176.

[142] RUCKSTUHL, *Chronology*, p. 123; W. PESCH, *Lazarus, Maria und Martha*, in *Heiligen im Heiligen Land*, ed. Plöger, pp. 205-8, in particolare le pp. 205-6.

Tempio, tre luoghi a est della Città Santa dovevano essere tenuti separati per i lebbrosi (11QTemple 46, 16ss). Yadin avanzava l'ipotesi che uno di questi luoghi fosse sito nei pressi di Betania, dal momento che qui viene menzionata la casa di Simone il lebbroso (Mt 26, 6; Mc 14, 13) [143]. Nel 1950, nelle immediate vicinanze della Betania neotestamentaria venne rinvenuto un santuario giudeo-cristiano [144]. Vi era stato annesso, al più tardi agli inizi del periodo bizantino, un sacrario in onore di Lazzaro [145]. In origine il santuario era stato un ampio bagno rituale ebraico [146], che somiglia a una *miqweh* rinvenuta di recente sul lato settentrionale del Monte degli Ulivi [147], e che ha anche analogie con altri bagni sul Monte Sion.

Poco dopo la scoperta dei rotoli del Mar Morto, molti constatarono chiaramente le notevoli somiglianze con il Vangelo di Giovanni [148]. I rotoli del Mar Morto costituirono un importante passo avanti nell'approccio da un punto di vista della storia delle religioni al pensiero e al linguaggio giovannei [149]. Molto di ciò che alcuni studiosi del Nuovo Testamento avevano attribuito all'ellenismo non giudaico, o perlomeno al giudaismo della diaspora, trovò improvvisamente consistenti paralleli nei testi contemporanei d'un gruppo in gran parte sacerdotale che era vissuto non lontano da Gerusalemme. Secondo la sua stessa testimonianza, la tradizione del Vangelo giovanneo risale a uno dei discepoli di Gesù (Gv 21, 24), che inizialmente era stato discepolo del Battista (Gv 1, 35-39), il quale discendeva egli stesso da circoli sacerdotali (si veda Lc 1) [150]. Il particolare interesse mostrato dal quarto Vangelo per i gruppi battesimali giudaici [151], e la sua stretta affinità con la teologia sacerdotale [152] non

[143] Y. YADIN, *The Temple Scroll I*, p. 305. O. BETZ è dello stesso parere (*Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, BiKi, 40 (1985), pp. 54-64, in particolare p. 63 n. 20. Ora in *Jesus der Messias Israels: Aufsätze zur biblischen Theologie*, WUNT 1/42, Tübingen 1987, pp. 318-32, in particolare pp. 332 n. 20.

[144] TESTA, «Les Dossier de l'Archéologie», 10 (1975), pp. 105-6. Cfr. anche n. 67 del presente saggio.

[145] P. BENOIT - M.É. BOISMARD, *Un ancien sanctuarie chrétien à Béthanie*, RB, 58 (1951), pp. 200-51.

[146] REICH, *Mishna Sheqalim 8, 2 e le Testimonianze archeologiche*, cit., pp. 253-55.

[147] REICH, *A miqweh at "Isawiya near Jerusalem"*, IEJ, 34 (1984), pp. 220-23.

[148] Cfr. in modo particolare *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1990, e anche J. ROLOFF, *Der johanneische "Lieblingsjünger" und der "Lehrer der Gerechtigkeit"*, NTS, 15 (1968-69), pp. 129-51.

[149] J.A.T. ROBINSON, *Priority of John*, pp. 36-45.

[150] RUCKSTUHL, BiKi, 40 (1985), pp. 77-78.

[151] C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris 1979, pp. 99-166 (tr.it. *Gesù e la storia*, Borla, Roma 1981).

[152] O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis: Zur Ursprung des Johannes-Evangeliums*, Tübingen 1975, pp. 41-60, 89-98 (tr. it. *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni*, Marietti, Genova 1982); J.A.T. ROBINSON, *Priority of John*, pp. 63-67, 171-79.

possono passare inosservati. Le ipotesi di F.M. Braun e R.E. Brown sono pertanto degne di considerazione [153]: essi proposero che un legame connettesse il discepolo di Gesù che stava dietro alla tradizione del quarto Vangelo, Giovanni Battista, e la peculiare fede dei circoli esseni [154]. Tale legame è anche indizio che la predicazione di ravvedimento di Gesù aveva trovato ascolto in seno a tali gruppi.

L'ultima cena di Pasqua

Le questioni riguardanti il calendario e le festività avevano, fra gli esseni, un ruolo di eccezionale importanza. All'inizio della Regola della comunità compare il monito: «né venga trasgredita anche una sola di tutte le parole di Dio nel tempo loro: non antecedendo e non ritardando alcun tempo stabilito per loro» (1QS 1, 13-15). Nel 1953 la Jaubert dimostrò che la comunità di Qumran osservava un calendario solare sacerdotale di 364 giorni, già esistente nel periodo veterotestamentario. Questo calendario viene esposto anche nel Libro dei Giubilei, la cui origine è perlomeno strettamente legata agli esseni [155]. Malgrado alcune controverse questioni riguardanti dettagli, questa tesi è considerata valida ancor oggi [156]. L'orientamento esseno a favore del calendario solare è stato confermato dal Rotolo del Tempio [157], e anche da un testo che ancora attende di essere pubblicato, e che reca il titolo: Alcuni Precetti della Torah (4QMMT). Ma questo sistema di computo non era osservato soltanto dai severi gruppi degli esseni; vi si attenevano anche più ampi circoli giudaici, come i boetusiani, la famiglia che fornì temporaneamente i sommi sacerdoti durante il regno di Erode il Grande [158]. Un testo di Qumran recentemente pubblicato, che contiene regole (4Q513) [159], se confrontato col trattato

[153] F.M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Comunauté de l'Alliance*, RB, 62 (1955), pp. 5-44, in particolare pp. 42-44; R.E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendhal, New York 1957, pp. 183-207, 282-91.

[154] Su Giovanni Battista e Qumran cfr. C.H.H. Scobie, *John the Baptist*, London 1964, pp. 33-40; Id., *John the Baptist*, in *The Scrolls and Christianity*, ed. M. Black, London 1969, pp. 58-69, 112-113. Ulteriore bibliografia in Riesner, *Jesus als Lehrer*, cit., pp. 292-93.

[155] A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: Ses origines bibliques*, VT, 3 (1953), pp. 250-64.

[156] Cfr. J.C. VanderKam, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses*, CBQ, 41 (1979), pp. 390-411. Una valida introduzione al calendario è in Ruckstuhl, *Chronology*, pp. 72-113. Cfr. la letteratura citatata in J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta 1990 (ed. riv. pp. 80-86).

[157] Y. Yadin, *The Temple Scroll I*, pp. 89-136.

[158] Cfr. anche Ruckstuhl, *Chronology*.

[159] M. Baillet, DJD 7, Oxford 1982, pp. 287-95.

Menahot (10, 3) della Mishnah, rivela ulteriori somiglianze di calendario tra boetusiani ed esseni, particolarmente per quanto concerne la cerimonia dell'omer[160]. Degno di nota è anche il fatto che il calendario solare sacerdotale influenzò gruppi cristiani del II e III secolo, e anche i montanisti dell'Asia Minore[161]. Nel montanismo, comunque, quest'influenza del calendario penetrò per tramite della cristianità giovannea[162].

Secondo i Vangeli sinottici (Mt 26, 17-30; Mc 14, 12-20; Lc 22, 7-20), l'ultima cena fu una cena della Pasqua ebraica. Anche il Vangelo di Giovanni (Gv 13) lo lascia presagire[163]. Vi sono anche esegeti che hanno avanzato sensati argomenti contrari, ma complessivamente si è indotti a concludere che le nostre fonti hanno tramandato quella che fu la situazione storica[164]. Quest'opzione però contrasta con la data della crocifissione di Gesù data nel quarto Vangelo. Secondo Giovanni (Gv 18, 28 e 19, 14), l'esecuzione ebbe luogo il 14 di Nisan, un giorno prima della festa ebraica degli Azzimi. La Jaubert ha tentato di risolvere questa celeberrima incongruenza cronologica con l'aiuto del calendario solare esseno[165]. In questo calendario, la cena pasquale cadeva sempre nella sera tra il martedì e il mercoledì. In questa data Gesù consumò insieme ai suoi un'autentica cena della Pasqua ebraica, che i Sinottici correttamente descrivono come tale. Dal momento che il 14 di Nisan, nell'anno della morte di Gesù (30 d.C.), cadeva di venerdì – sul che concordano tutti e quattro i Vangeli (Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54-56; Gv 19, 31. 42) – il processo di Gesù sarebbe durato tre giorni. Diversamen-

[160] Cfr. J.M. BAUMGARTEN, *Halakhic Polemics in a New Fragment from Qumran Cave 4*, in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem April, 1984*, ed. J. Amitai, Gerusalemme 1985, pp. 390-99, in particolare pp. 396-97. Cfr. anche B.Z. WACHOLDER, *The Dawn at Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, MHUC 8, Cincinnati 1983, pp. 160-67; e E. QIMRON - J. STRUGNELL, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, «The Israel Museum Journal», 4 (1985), pp. 9-11.

[161] Cfr. A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU 121, Berlin 1977, in particolare pp. 167-224.

[162] Cfr. J. DANIÉLOU, *Geschichte der Kirche I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen*, Einsiedeln 1963, p. 122.

[163] Cfr. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1966, pp. 15-88.

[164] Oltre all'opera di J. Jeremias menzionata nella nota precedente, cfr. R. PESCH, *Das Markusevangelium (Kommentar zu Kap. 8, 27-16, 20*, HThK 2/2, Freiburg 1980², vol. 2, pp. 340-77 (tr. it. *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980-1982); ID., *Das Evangelium in Jerusalem: MK 14, 12-26 als ältestes Überlieferungsgut der Gemeinde*, in *Evangelium*, pp. 113-55.

[165] A. JAUBERT, *La date de la dernière cène*, RHR, 146 (1954), pp. 140-73. Il più importante è *The Date of the Last Supper*, Staten Island 1965; *Jésus et le calendrier de Qumrân*, NTS, 7 (1960-61), pp. 1-30; *Le mercredi où Jésus fut livré*, NTS, 14 (1967-68), pp. 145-64; *The Calendar of Qumran and the Passion narrative in John*, in *John and the Dead Sea Scrolls*, ed. J.H. Charlesworth, pp. 62-75.

te, bisognerebbe ritenere che il processo sia avvenuto in tempi straordinariamente brevi (meno di mezza giornata), il che sembra poco probabile[166]. In effetti, alcuni testi della chiesa primitiva presentano una cronologia della Passione più lunga[167]. La testimonianza più antica è quella fornita dalla Didascalia Siriaca (5, 12-17). Sebbene la forma attuale di quest'opera risalga all'inizio del III secolo, le tradizioni che tramanda risalgono al II[168].

La principale obiezione che è stata sollevata contro la tesi della Jaubert è stata che nei Vangeli non concedono spazio a una cronologia della Passione più lunga[169]. Sebbene questa sia in effetti l'impressione che riporta un lettore obiettivo, l'origine della cronologia più lunga è ancor più un enigma, se si sceglie di non spiegarla con la trasmissione d'una qualche tradizione. E. Ruckstuhl, soprattutto, ha cercato di mostrare che i Vangeli contengono e veicolano anche tracce d'un processo più lungo[170]. In una pubblicazione recente, il cui punto di partenza è l'importante indagine di A. Strobel sul processo di Gesù, Ruckstuhl ha inoltre osservato che tutti i quattro Vangeli, in parte per motivi di composizione teologica, hanno rappresentato gli eventi della Passione in forma abbreviata[171]. L'interpretazione dei testi evangelici che Ruckstuhl fa merita un'attenta considerazione. Se si accetta la possibilità che il quartiere esseno di Gerusalemme e il luogo in cui si svolse l'ultima cena storica si trovassero a breve distanza l'uno dall'altro, vi è allora un'ulteriore ragione per supporre che l'ultima cena di Gesù sia stata il pasto della Pasqua ebraica secondo il calendario sacerdotale.

Alla ricerca del luogo dell'ultima cena

Pixner ha fatto ricerche sulla possibilità che il racconto della preparazione del banchetto pasquale (Mt 26, 17-19; Mc 14, 12-17; Lc 22, 7-14), contenga indizi nascosti del fatto che Gesù l'abbia celebrato in un *milieux* principalmente esseno[172]. Nel racconto, Gesù manda i propri discepoli in città, dove avrebbero incontrato un uomo che portava una brocca d'acqua, e che essi dovevano seguire sino al luogo dell'ultima cena. Pixner ritiene di identificare quest'igno-

[166] Cfr. STROBEL, *Ursprung und Geschichte*, pp. 70-121.

[167] Cfr. anche RUCKSTUHL, *Chronology*, pp. 32-35.

[168] *Ibid.*, pp. 56-72.

[169] Cfr. tra gli altri P. BENOIT, *La date de la cène*, RB. 65 (1958), pp. 590-94; J. BLINZER, *Qumran-Kalender und Passionschronologie*, ZNW, 49 (1958), pp. 238-51.

[170] E. RUCKSTUHL, *Chronology*, pp. 35-55.

[171] E. RUCKSTUHL, *Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu*, SNTU, 10 (1985), pp. 27-61; 11 (1986) 97-129. Anche in RUCKSTUHL, *Jesus im Horizont der Evangelien*, SBANT 3, Stuttgart 1988, pp. 104-84 (con un'appendice, pp. 177-84). A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit: Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesu*, WUNT 1/21, Tübingen 1980.

[172] Cfr. B. PIXNER, *Essene Quarter*, p. 277.

to personaggio come «monaco» esseno, che portava l'acqua per la purificazione rituale[173]. In effetti il Lagrange, uno studioso grande conoscitore del Vicino Oriente e del proto-giudaismo, era rimasto stupito, un tempo, di trovare la descrizione di un uomo recante una brocca d'acqua, cosa che contrastava completamente con gli usi locali[174]. R. Pesch si oppone al parere di molti studiosi, e mostra che Marco, perlomeno se badiamo ai dettagli familiari, quotidiani e talvolta non necessari, in questo passo sta probabilmente tramandando una «testimonianza storica»[175]. Inoltre, è possibile che Luca fosse a conoscenza d'una tradizione indipendente, ebraicizzata, con informazioni parallele[176]. Il terzo Vangelo qui offre anche (cfr. n. 33) una descrizione del luogo discretamente più chiara. Ai discepoli viene detto che, appena entrati in città (Lc 22, 10), sarebbe venuto loro incontro l'uomo recante una brocca d'acqua. Per illazione, questo racconto fa pensare a un'ubicazione vicino alla piscina di Siloam, nei pressi della porta sud-orientale della città, da cui veniva attinta l'acqua per la festa degli Azzimi[177]. Una strada in pendenza, a gradini (parzialmente visibile nei pressi di S. Pietro in Gallicantu), si snoda da Siloam sino alla supposta area del quartiere esseno. Questa strada era forse divisa per passanti con gradi vari di purità[178], come presume la Lettera di Aristea (LetAris 105-6). Quindi i racconti concernenti il reperimento della stanza al piano superiore non sono in primo luogo mirati a illustrare una miracolosa preveggenza. Piuttosto, mostrano dei preparativi, un progetto familiare, quotidiano, che Gesù aveva in mente per mangiare la Pasqua ebraica secondo la Legge, malgrado la situazione di pericolo sempre maggiore, e la minaccia di arresto che incombeva su di lui a Gerusalemme[179].

Nel suo studio del Rotolo di rame, Pixner indica che il nascondiglio n. 7 (3Q15 2, 3-4), che egli situa sul Monte Sion, ha una caratteristica piuttosto singolare[180]. Pixner traduce il passo così: «Nella grotta della casa diroccata di Yeshu» (*hm'rt byt hmdḇh yšw*)[181]. In una variante del Codex Bezae Cantabri-

[173] Cfr. B. Pixner, *HIL* 113 nn. 2-3 (1981), pp. 12-14.

[174] M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1929, p. 373.

[175] R. Pesch, *Das Markusevangelium*, vol. 2, pp. 340-45 (tr. it. *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980-1982).

[176] R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, p. 255.

[177] G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig, p. 312.

[178] Cfr. R. Riesner in *Das Grosse Bibellexikon*, vol. 3, coll. 1110 (ma qui senza la connessione con gli esseni).

[179] Così (ma senza connessione con gli esseni) per es. E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, London 1974² p. 252; e I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, p. 798.

[180] Cfr. B. Pixner, RQ, 11 (1983), pp. 344-46 n. 11.

[181] La lezione e la separazione delle ultime due parole sono controverse. J.T. Milik (DJD 3, p. 286), seguito da B.J. Luria (*Megillat han-Nehoshet mem-Midbar Yehuda*, Gerusalemme 1963, p. 68), legge: *hmrh hyšn*. Ma è altrettanto possibile, con J.M. Allegro (*The Treasure of the Cop-*

giensis (D; quinto secolo), che concerne il luogo dell'ultima cena, vi è un parallelo letterale (Lc 22, 12D: *oikon estrōmenon*) per l'inconsueta espressione ebraica *bayit hammĕdûkeh*. Come mostra la sua tendenza fortemente armonizzante, D, di norma, non può essere considerato un testo dei Vangeli più originale. Occasionalmente, tuttavia, preserva apparentemente delle tradizioni antiche, come per la storia sul lavorare di sabato (Lc 6, 4D)[182]. Nella variante topografica D di Atti 3, 11 («Portico di Salomone» invece che «Porta Bella») è possibile che si sia preservata memoria di un posto reale[183]. Particolarmente interessante nel nostro contesto è la data particolare (*en sabbatō deuteroprōtō*) che il testo D, tra gli altri, offre per Luca 6, 1; qui è il calendario solare sacerdotale a poter fornire il *background* in base al quale essa va intesa[184]. In ogni caso, i semitismi abbondano, nel testo D[185], e parimenti abbondano espressioni occasionali molto somiglianti alle idee di Qumran[186]. Certo, occorre esser molto cauti qui a trarre qualsiasi tipo di conclusione, perché un problema ne solleva altri. Ma dal momento che la prossimità tra la stanza dell'ultima cena e il quartiere esseno dipende di più da altri argomenti, non si può continuare ad accantonare con leggerezza questi problemi.

La comunità primitiva e il quartiere esseno

G. Lohfink, in un saggio sul processo di Gesù, ha fatto una serie di considerazioni significative ai fini della nostra indagine:

È singolare che non ci sia stata tramandata neppure una disputa tra Gesù e gli esseni. La loro comunità non viene mai menzionata nei Vangeli. Gli esseni rifiutavano Gesù, come la maggior parte dei farisei? Oppure guardavano con simpatia al suo stile di vita, malgrado le differenze che lo separavano da lui? Nella ricerca dei fattori che portarono alla morte di Gesù, non ci si può limitare ai farisei, ai saddu-

per Scroll, London 1960, p. 35), rendere la terza lettera come una *daleth*. O la quarta lettera è più simile alla consueta *ḥeth* dello scrittore, o tutti e tre gli autori la scorgono come la terz'ultima lettera nello stesso nascondiglio (3Q15 2, 4). La separazione delle parole proposta da Pixner è perlomeno altrettanto possibile quanto quella degli altri tre (cfr. DJD 3, tavola L). Per quanto riguarda la lettera finale, Milik aggiunge che somiglia più ad una *waw* che ad una *nun* (DJD 3, p. 286) [Moraldi traduce il passo «Nella grotta, casa del vecchio maestro»; cfr. *Manoscritti*, cit., p. 718, (N.d.C.)].

[182] J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte* (rev. di O. Hofius), Gütersloh 1963, pp. 61-64 (tr. it. *Gli agrapha di Gesù*, Paideia, Brescia 1965).

[183] F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, London 1970, pp. 106-7.

[184] J.P. AUDET, *Jésus et le "Calendrier sacerdotal ancien": Autour d'une variante de Luc 6, 1*, ScE, 10 (1958) 361-83.

[185] M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967³ pp. 277-78.

[186] E. FERGUSON, *Qumran and Codex "D"*, RQ, 8 (1972), pp. 75-80.

cei, ai capi dei sacerdoti e agli erodiani. La crocifissione di Gesù fu determinata dall'indifferenza di molti che non erano interessati al suo messaggio e dall'esitazione di coloro che non volevano prendere posizione in fretta e furia[187].

Gli eventi pasquali, e la conseguente consapevolezza della prima comunità che il tempo della salvezza era iniziato (Atti 2, 14-36) dovettero creare una nuova situazione, dinnanzi alla quale gli indecisi furono spinti a prendere posizione[188].

Vi era forse, fra i primi cristiani, una speciale missione rivolta ai circoli esseni? K. Schubert tentava di spiegare i paralleli particolarmente eclatanti che è dato riscontrare tra gli scritti di Qumran e la descrizione che Luca fa della comunità primitiva a Gerusalemme. Schubert asserisce che «molti membri della comunità primitiva, prima di decidersi a credere che Gesù fosse il Messia, erano stati esseni»[189]. E soprattutto, alcuni studiosi hanno fatto cenno al «gran numero di sacerdoti»[190], che, a quanto riferiscono gli Atti, «aderiva alla fede» (At 6, 7). Certo, la vicinanza tra il *mahăneh* [accampamento, N.d.C.] e il primo luogo di ritrovo della comunità primitiva costituisce un'ulteriore motivo per postulare la possibilità d'una reciproca influenza.

[187] G. LOHFINK, *Der letze Tag Jesu: Die Ereignisse der Passion*, Freiburg 1982, p. 23 (tr. it. *La Passione di Gesù. Gli avvenimenti dell'ultimo giorno*, Morcelliana, Brescia 1982).

[188] J. O'Callaghan sosteneva la tesi è possibile rinvenire anche frammenti 7Q del Nuovo Testamento. La proposta non ha trovato grande approvazione. O'CALLAGHAN, *Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân, Bib*, 53 (1972), pp. 91-100, tr. ingl JBL, 91 (1972), Supplement, pp. 1-14. Cfr. FITZMYER, *Dead Sea Scrolls*, pp. 168-72. C.P. Thiede ha ora esposto nuovi argomenti in favore dell'identificazione di 7Q5 con Mc 6, 52-53. THIEDE, *7Q-Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran*, Bib, 65 (1984), pp. 538-59. Thiede cerca di circostanziare la sua opinione fornendo un resoconto dettagliato in *Die älteste Evangelien-Handschrift?: Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1990² (tr.it. *Il più antico manoscritto dei Vangeli?*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987). Per una tr. inglese accresciuta cfr. THIEDE, *The Earliest Gospel Manuscript and Its Significance for New Testament Studies*, Exeter, 1991. Critici nei confronti della tesi di Thiede sono C. FOCANT, *Un fragment du second évangile à Qumrân: 7Q5=Mc 6, 52-53?*, RThL, 16 (1985), pp. 447-54; H.-U. ROSENBAUM, *Cave 7Q5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q5 als Bruckstück der ältesten Evangelien-Handschrift*, BZ, 31 (1987), pp. 189-205. Un fermo sostenitore di Thiede è F. ROHRHIRSCH, *Markus in Qumran? Eine Auseinendersetzung mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips*, Wuppertal 1990. Per il momento, comunque, le questioni concernenti la relazione tra il quartiere esseno di Gerusalemme e la comunità primitiva e l'identificazione dei frammenti 7Q andrebbero trattati come due argomenti separati.

[189] K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener: Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, UTB 224, München-Basel 1973, p. 130.

[190] Così C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân*, RQ, 1 (1958-59), pp. 365-90. Ulteriore bibliografia è fornita da H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, vol. 1, pp. 153-54.

L'opinione di J. Daniélou, l'eminente studioso di giudeo-cristianesimo, era che i conflitti teologici nella chiesa del I secolo difficilmente possono essere attribuiti all'influenza dei gentili; riflettono piuttosto diversità tra gruppi religiosi giudaici [191]. Possediamo informazioni esplicite su farisei convertiti, dei quali Paolo è l'esempio più noto. Paolo esperì la propria conversione come una rottura radicale col proprio passato religioso (Fil 3, 4-16; Gal 1, 11-16); di conseguenza era miglior testimone di ciò che vi era di nuovo in Gesù, rispetto a certi seguaci che erano già con lui prima della Pasqua. Ma vi erano anche ex-farisei convinti che anche la loro vita precedente la conversione al cristianesimo era stata plasmata dalla divina provvidenza, e che di conseguenza cercavano quanto più possibile d'integrare nella nuova comunità il proprio lascito (At 15, 5). Per quanto riguarda i convertiti dall'essenismo, si deve valutare la possibilità di entrambi gli atteggiamenti. In ogni caso, le considerazioni archeologiche e storiche qui esposte forniscono ulteriori motivi per indagare quale sia stata l'importanza e il peso degli esseni convertiti nei primissimi tempi della comunità primitiva.

[191] DANIÉLOU, *Geschichte der Kirche*, vol. 1, p. 45.

Capitolo Ottavo

L'OPPOSIZIONE AL TEMPIO: GESÙ E I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

Craig A. Evans

Comunque si interpreti l'azione di Gesù nel Tempio, la maggior parte degli interpreti ritengono che essa fu uno dei fattori principali nella catena di eventi che ne causarono la crocifissione[1]. Quest'azione dovrebbe anche aiutarci a comprendere un elemento primario dell'insegnamento di Gesù. Che cosa pensava Gesù dell'*establishment* del Tempio? Era contrario ad esso? E se sì, per quali motivi? E c'erano altri gruppi o individui contrari al Tempio o critici nei confronti dell'*establishment* del Tempio? Ovviamente uno di questi gruppi molto critici nei confronti delle autorità religiose del proprio tempo era la comunità di Qumran, i cui membri erano con ogni verosimiglianza conosciuti come esseni (cfr. Introduzione e Capitolo Primo del presente volume). Come si pone l'atteggiamento di Gesù rispetto a quello degli esseni? A questi interrogativi, o quanto meno ad alcuni aspetti di questi interrogativi si propone di dar risposta il presente saggio.

Sebbene il paragrafo che segue tratti della critica dell'*establishment* del Tempio, va detto sin dall'inizio che la considerazione complessiva che gli ebrei avevano del Tempio, visto come istituzione divina, era indubbiamente positiva. Grandi somme di danaro, provenienti tanto dall'annuale tassa di mezzo siclo quanto dalle varie decime e offerte, confluivano nelle casse del Tempio, facendone una delle istituzioni più opulente del mondo antico. Ciò non sarebbe mai potuto accadere se il Tempio stesso, il sistema dei sacrifici, o il sacerdozio fossero stati diffusamente circondati di diffidenza e sospetto, o addirittura tenuti in dispregio, o considerati una forma inferiore di espressione religiosa. E tuttavia, esistono significative testimonianze di critica, talvolta aspra e amara; e tale critica è diffusa, e ampiamente attestata. Ritengo che gli ebrei del

[1] Cfr. E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, pp. 61-76 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

I secolo operassero una distinzione tra il Tempio come ideale, istituito da Dio e da Dio guidato, e il Tempio come si dava nella realtà. Quasi tutte le critiche vengono da fonti palestinesi, non della diaspora. Questo è un chiaro indizio che i più critici erano coloro che si trovavano ad essere in stretto e frequente contatto col Tempio. Ma coloro che criticavano il Tempio credevano, tuttavia, nel Tempio; e ritengo fosse questa fede, e l'impegno, il legame che ne venivano, a spingerli ad esternare le loro critiche e il loro ardente desiderio di riforma. Fulcro di gran parte di questa fede era la persuasione che la restaurazione d'Israele avrebbe potuto esser realizzata solo se la religione di Israele era pura; e la religione di Israele non poteva esser pura se nel Tempio le cose non andavano come dovevano.

La critica del Tempio del I secolo

Fu del tutto naturale, sebbene tragico, che la polemica fosse una delle conseguenze della frattura che si produsse tra proto-giudaismo e cristianesimo. I giudei erano visti dai cristiani come apostati caparbi. I cristiani erano visti dai giudei come eretici. Quando ci si trova in uno stato di cose così poco propizio, ciò che gli uni dicono degli altri, in particolar modo se in un contesto critico, va valutato con estrema cautela. Se i Vangeli descrivono Gesù critico nei confronti dell'*establishment* del Tempio, c'è sempre il pericolo che la descrizione riveli più la posizione della chiesa primitiva e delle sue dispute con la Sinagoga, che non quella di Gesù e dei suoi contemporanei. Risulta pertanto più che evidente che una rassegna delle testimonianze provenienti da fonti che non siano il Nuovo Testamento e la letteratura cristiana degli inizi è essenziale per qualsiasi ricostruzione di quali fossero gli atteggiamenti degli ebrei del I secolo nei confronti dell'*establishment* del Tempio. Quando si saranno passate in rassegna queste fonti, ci si troverà in una posizione di gran lunga migliore ai fini di valutare la natura della polemica che si rinviene tanto nelle fonti cristiane quanto in quelle essene.

Giuseppe Flavio

Giuseppe Flavio ci racconta della grande opulenza del Tempio (*Guerra* 5, 222-24; 5, 210-11; *Antichità* 14, 110; 15, 395), e del potere politico dei sacerdoti in carica, in particolare del sommo sacerdote (*Contro Apione* 2, 185-87; 2, 194). Pur non intendendo contestarli, ci riferisce anche che, nel corso degli anni 50 e 60, i sacerdoti in carica commisero atti di ladrocinio, violenza e corruzione (*Antichità* 20, 181. 206-7). Molti di questi misfatti sono riferiti dagli scritti rabbinici, ma in essi non sono limitati agli anni 50 e 60.

Molti testi posteriori al 70 d.C. asseriscono che fu per il peccato di Israele che il Tempio di Erode venne distrutto (specialmente Sc. Giac 5, 8-9; ApAb 17, 7; Pseudo-Filone 19, 6-7; 4 Bar 1, 1. 8; 4, 4-5; SibOr 4, 115-18). Due di questi, apparentemente, accusano lo stesso sacerdozio. Un'interpolazione nella Vita di Adamo ed Eva (in diversi manoscritti interpolata a 29, 3) dice: «ed essi nel paese erigeranno un'altra casa al loro Dio; e l'ultima casa di Dio durerà più che in passato; ma ancora una volta l'ingiustizia avrà la meglio sulla giustizia» (fine del I secolo d.C.)[2]. La mancanza di giustizia in connessione col Tempio allude probabilmente alla tassazione iniqua e vessatoria e agli ordinamenti del Tempio. Deplorando la sorte di Gerusalemme, Baruch dice: «Voi, poi, sacerdoti, prendete le chiavi del santuario e gettatele nell'alto dei cieli e datele al Signore e dite: Custodisci tu la tua casa. Infatti noi, ecco, siamo stati trovati (essere) dei sovrintendenti bugiardi» (2 Bar 10, 18)[3]. Fingendo di descrivere la distruzione del Primo Tempio, l'autore di questo pseudoepigrafo dell'inizio del II secolo sta in realtà descrivendo la distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C. (cfr. 2 Bar 1, 4; 32, 2-4)[4]. Significativo che i sacerdoti siano descritti come «sovrintendenti bugiardi», descrizione che coincide con alcune delle parabole di Gesù (Mt 24, 45-51 e paralleli; Mc 12, 1-9 e paralleli; Lc 16, 1-8).

Malgrado alcuni propendano per una datazione di epoca maccabaica per il Testamento di Mosè, le allusioni ad Erode e ai suoi successori nel capitolo 6 hanno indotto la maggior parte degli studiosi ad affermare che quest'opera fu scritta nel corso del I secolo[5]. R.H.Charles datava lo scritto a poco prima del 30 d.C., datazione che incontrava l'approvazione di J. Priest[6]. Il capitolo 5 de-

[2] *Vita di Adamo ed Eva,* in *Apocrifi dell'Antico Testamento* a cura di P. Sacchi, cit., vol. II, p. 459.

[3] (*Apocalisse siriaca di Baruch, ibid.*, p. 181). Vi erano chiavi vere e proprie del Tempio (cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione* 2, 108), ma le chiavi assunsero anche un valore simbolico (cfr. Mt 16, 19; Ap 3, 7). Per altri riferimenti cfr. oltre.

[4] *Apocalisse siriaca di Baruch*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit.

[5] Le allusioni sono ovvie. Secondo 6, 2-6a «un uomo temerario e crudele» [Erode] regnerà «per trentaquattro anni». Secondo 6, 7, Erode «genererà figli che gli succederanno [Archelao, Erode Antipa, Filippo]. Essi regneranno per periodi più brevi». Questi eredi saranno sottomessi da «un potente re dall'Occidente», cioè da Roma (6, 8). [Per la presente traduzione del Testamento di Mosè e per quella che segue nel testo, sono grata alla Dott. Donatella Maggiorotti dell'Università di Torino, che ne ha fatto oggetto della propria tesi di dottorato (*Il Testamento di Mosè, Edizione critica e commento dei «Fragmenta Assumptionis Mosis»*); verrà inclusa nel volume III degli *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, di prossima pubblicazione presso Paideia. (N.d.C.)].

[6] R.H. CHARLES, *The assumption of Moses*, London 1987, pp. LV-LVIII; J. PRIEST, *Testament of Moses*, in OTP, vol. 1, pp. 920-21. Anche se si mantiene una datazione di epoca maccabaica, i capitoli 6-7 andrebbero interpretati come un'interpolazione più tarda, probabilmente del I secolo.

scrive la corruzione dei sacerdoti asmonei; il capitolo 6 descrive le vessazioni di Erode il Grande (per trentaquattro anni; cfr. v. 6); e il capitolo 7 apparentemente descrive il sacerdozio del I secolo d.C. Il capitolo, frammentario, recita:

> 1) Accadute queste cose, sarà la fine dei tempi [...] 2) [...] 3) Governeranno tra loro uomini nocivi ed empi, che si proclameranno giusti. 4) Essi ecciteranno i loro animi colmi d'ira; essi saranno uomini falsi, che si compiaceranno di loro stessi, ipocriti in tutte le loro imprese e che amano far bagordi a ogni ora del giorno, ingordi, ghiottoni 5) [lacuna di sette righe] 6) divoratori dei beni dei poveri, che dicono di fare ciò per misericordia [...] 7) assassini, che si lamentano, ipocriti, che si dissimulano per non essere riconosciuti come empi, pieni di crimini e iniquità, dal sorgere del sole al tramonto, 8) mentre diranno: «Abbiamo banchetti fastosi, mangiamo e beviamo. Consideriamoci come principi». 9) Le loro mani e le loro menti avranno a che fare con cose impure e la loro bocca dirà enormità; inoltre diranno: 10) «Non toccarmi per non contaminarmi...».

Questo passo si scaglia chiaramente contro un'aristocrazia sacerdotale opulenta e potente. Dal momento che il passo apparentemente è posteriore alla deposizione dei figli di Erode, lo scenario di questa visione apocalittica dev'essere il I secolo d.C., e probabilmente un qualche anno compreso all'interno degli anni 30. Se così è, abbiamo qui una testimonianza anteriore al 70 d.C. – forse della stessa epoca di Gesù – della convinzione che l'aristocrazia sacerdotale fosse corrotta[7].

[7] Riproduco qui il Testamento di Mosè nella versione di D. Maggiorotti (cfr. n. 5), che dissente dalle opinioni dell'Evans, che accoglie qui e di seguito le ipotesi interpretative di Priest, lo studioso che ha redatto TMos in OTP. Devo le seguenti informazioni alla cortesia della Dott. Maggiorotti: «il testo ci è pervenuto in un unico manoscritto, conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, segnatura "C. 73 inf.", dove fu scoperto da A.M. CERIANI che lo pubblicò per la prima volta nel 1861 (*Monumenta Sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae I, I*, Milano 1861, 55-66). Si tratta d'un codice membranaceo il cui pessimo stato di conservazione rende ormai impossibile la lettura di ampie porzioni del documento. Le edizioni critiche successive, ad eccezione di quella di C. CLEMEN (*Die Himmelfarth des Moses, Kleine Texte für Theologische Vorlesungen und Übungen*, 10, Bonn 1904), non si basano, infatti, su un rinnovato esame del manoscritto, bensì sull'edizione diplomatica del Ceriani (A. HILGENFELD, *Mosis Assumptionis quae supersunt primum edita et illustrata*, in A. HILGENFELD, [ed.], *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig 1866, 93-115; 1884², 107-135; G. VOLKMAR, *Moses Prophetie und Himmelfahrt. Eine Quelle für das Neue Testament zum ersten Male Deutsch herausgegeben, im Zusammenhang der Apokrypha und der Christologie überhaupt*, Handbuch der Apokryphen 3, Leipzig 1867; M. SCHMIDT - A.MERX, *Die Assumptio Mosis mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen*, in A. MERX, *Archiv für wissenschaftiliche Erforschung des Alten Testaments*, I, 2, Halle 1869, 111-152; O.F. FRITSCHE [ed.], *Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece. Accedunt libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti*, Leipzig 1871, 700-730; R.H. CHARLES, *The Assumpton of Moses. Translated from the Latin Sixt Century MS., the Unemended Text of Which is Published Herewith, Toghether with the Text in its Restored and Critically Emended Form*, London 1897); in alcuni casi è risultato utile l'esame delle fotografie del manoscritto, di cui si è servito per la propria edizione J. TROMP (*The Assumption of Mosis. A critical Edition with*

Il cosiddetto Targum Jonatan sui Profeti contiene critiche al sacerdozio del I secolo[8]. 1 Samuele parla del «derubare» i sacrifici di Dio (2, 17. 29). In Isaia, l'*establishment* del Tempio è minacciato di distruzione (5, 1-7), e viene accusato d'aver dimenticato il servizio del Signore (17, 11) e l'osservanza delle festivi-

Commentary, Leiden 1993). Ciò che si possiede dell'opera originaria non è che un lungo frammento della sua traduzione latina (il testo è anche mutilo della parte conclusiva), che si estende per 16 pp. di un manoscritto palinsesto; la scrittura, un onciale del V o VI secolo, è continua. La traduzione latina è anteriore (probabilmente non di molto) alla compilazione del manoscritto, che non presenta la tr. latina originale ma una copia di essa, come si deduce da una serie di errori attribuibili solo a un copista. Fu ricavata sicuramente da un testo greco, ma rimane tutt'ora aperta la questione se questo rappresentasse l'originale o una versione da una lingua semitica (ebraico o aramaico); probabilmente fu scritto in greco da un autore di madrelingua ebraica. La stessa incertezza e varietà di posizioni tra gli studiosi si riscontra a proposito di datazione, luogo d'origine, ambiente ideologico dell'autore. Dall'indagine condotta sul testo e dall'esame della bibliografia (cfr. vol. III degli *Apocrifi dell'A.T.*, cit.), si può ritenere che il TMos sia stato composto nella prima metà del II sec.a.C., nel periodo immediatamente successivo all'invasione di Gerusalemme da parte di Antioco IV Epifane, e sia stato successivamente interpolato (capp.VI e X,8), al fine di adattare la profezia e il messaggio di speranza di cui lo scritto è portatore alle circostanze storiche determinatesi in Palestina all'inizio del I secolo d.C. (cfr. D. MAGGIOROTTI, *La Datazione del Testamento di Mosè*, "Henoch" 15 [1993] 235-262). I violenti attacchi contro la classe sacerdotale contenuti nel cap. V (e forse VII) rifletterebbero allora la situazione di profonda conflittualità ideologica e politica interna al mondo giudaico di quegli anni. Espressione concreta e aspetto nodale di tali divisioni furono le lotte per il conseguimento, col benestare dei sovrani siriani, del sommo sacerdozio. Il cap V, e in particolare il v. 4, contiene una chiara eco di questa problematica, benché non ci permetta di andare molto oltre la constatazione del profondo dissenso che l'autore di TMos esprime nei confronti della classe al potere. Il pubblico a cui lo scritto era indirizzato, doveva, quindi, collocarsi nell'ambito delle forze di opposizione, non omogenee per estrazione e per ideologia, che cercavano di contrastare o di dissociarsi dall'ascesa al potere di quello che, per semplificare, si può definire il "partito ellenizzante", che trovò nel sommo sacerdote Menelao il suo esponente più significativo. L'A. mira a riaffermare, per quanto ancora possibile, la teologia e la visione antropologica che costituivano il volto ufficiale della società (che è quella del Secondo Sadocitismo, cfr. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Torino, 1994, pp. 105-125. 139-209) in cui egli si trovò a vivere, e che ora vedeva dissolversi irrimediabilmente. Quanto alle affermazioni dell'Evans a commento del brano, va osservato che la lacunosità del manoscritto e il carattere vago e stereotipato della descrizione degli "uomini nocivi e empi" che troviamo al cap. VII non danno, in realtà, alcuna indicazione per un'identificazione degli stessi che possa ritenersi in qualche modo sicura. L'ipotesi interpretativa di Evans potrebbe considerarsi fondata soltanto qualora si dimostrasse che l'intero documento risale al I sec. d.C., oppure che il cap. VII è la prosecuzione dell'interpolazione che ha inizio col cap. VI, e che necessariamente va fatta risalire a tale epoca per le evidenti allusioni a Erode il Grande e ai suoi successori» (N.d.C.).

[8] Sulla presenza di tradizioni del I secolo in questo targum, cfr. D.J. HARRINGTON - A.J. SALDARINI, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, Aramaic Bible 10, Wilmington 1987, p. 13; B.D. CHILTON, *The Isaiah Targum*, Aramaic Bible 11, Wilmington 1987, pp. 55-57 (e note); e R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah*, Aramaic Bible 12, Wilmington 1987, pp. 37-38.

tà (24, 5). Il sommo sacerdote è definito «maestro stolto d'Israele» (28, 1). In Geremia i sacerdoti sono definiti «ladri» (7, 9), «ladri di danaro» (8, 10), «ladri di beni» (6, 13), che hanno «rubato le loro vie» (23, 11).

La letteratura rabbinica

Critiche analoghe, ma più radicali e più esplicite, compaiono negli scritti rabbinici. In un'occasione, R. Simeon ben Gamaliel (c. 10-80 d.C.) protestò veementemente perché il prezzo d'una coppia di colombi era stato alzato a un denaro d'oro, un prezzo pari a circa venticinque volte il costo reale (m. Ker 1, 7). Va ricordato che il colombo e la tortora erano il sacrificio dei poveri (Lv 5, 7; 12, 8). Un costo simile incideva in modo pesante sui fedeli. In quest'occasione, tuttavia, la protesta di R. Simeon apparentemente produsse un'immediata riduzione del prezzo. Vi è anche una tradizione tannaitica che asserisce che la famiglia di Anna non pagava la decima sui propri prodotti, e che per questo motivo i suoi possedimenti furono distrutti tre anni prima del resto di Israele. Il loro rifiuto al pagare la decima si fondava a quanto pare su di un'esegesi di Deuteronomio 14, 22-23, esegesi nei confronti della quale i rabbini mostravano assai poca simpatia (SifDeut 105 [su 14, 22]). Una tradizione analoga si rinviene in y.Pe'a 1, 6 e b.B.Mes 88a-b. È possibile che l'aggiunta nel Targum a Isaia 5, 10 («per via del peccato che essi non versavano le decime»), alluda a questo mancato versamento di decime. Apparentemente, le famiglie dell'aristocrazia sacerdotale traevano profitti in maniere che i rabbini consideravano nella migliore delle ipotesi discutibili (m. Sheq 4, 3-4), e talvolta esplicitamente vessatorie (SifDeut 357 [su 34, 1.3]; Mek., Amalek 2 83-87)[9].

Anche rabbi tannaiti ci tramandano tradizioni, in parte corroborate da Giuseppe Flavio (come già osservato), secondo le quali l'ufficio di sommo sacerdote veniva spesso ottenuto colla corruzione. Commentando Levitico 16, 3 («Aronne entrerà nel santuario in questo modo»), si dice che R. Berekiah (II secolo d.C.) abbia detto:

> Ma il versetto [cioè Lv 16, 3] non si applica al Secondo Tempio [quanto invece si applica al Primo], perché a quel tempo i sacerdoti erano soliti contendersi l'un con l'altro col danaro l'ufficio di Sommo Sacerdote, cosicché vi furono ottanta sommi sacerdoti che servivano (in successione non ordinata) nel Tempio. Pertanto la prima parte del versetto, «Il timore del Signore prolunga i giorni»

[9] [La tr. segue qui l'ingl. proposto dall'A., da R. HAMMER, *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, Yale Judaica 24, New Haven-London 1986, pp. 378 (e n. 4, p. 512), 380, (N.d.C.)]. Adoperando un gioco di parole «Gilead» (Dt 34, 1) è interpretato come allusione a Gerusalemme; «Zoar» (34, 3) è interpretato come allusione all'*establishment* vessatorio in Israele.

(Prv 10, 27a), s'applica ai sacerdoti del Primo Tempio, e la conclusione del versetto, «ma gli anni dei malvagi sono accorciati» (Prv 10, 27b), s'applica ai sacerdoti del Secondo Tempio (PR 47, 4) [10].

La stessa tradizione compare anche in Wayyiqra Rabbah 21, 9 (su 16, 3) con una lieve variante:

> Nel Secondo Tempio, comunque, giacché erano soliti ottenere col danaro l'ufficio di Sommo Sacerdote, o, come alcuni dicono, perché erano soliti uccidersi l'un con l'altro colla stregoneria... [11].

È probabile che questa tradizione abbia particolarmente in mente i periodi erodiano e romano, perché circa ventotto sommi sacerdoti (due soltanto dei quali discendevano da famiglie in grado d'avanzare pretese legittime) ricoprirono l'ufficio in poco più d'un secolo (dal 37 a.C. al 70 d.C.).

Nella Tosefta e nei due Talmud vi sono lamentele a proposito della corruzione e delle pratiche vessatorie dei sacerdoti in carica. Si affema che i sommi sacerdoti estorcevano più di quanto fosse esigìto dalla legge. Lo si vede in una discussione concemente la distribuzione delle pelli degli animali sacrificati:

> Dapprima portavano le pelli delle cose sacre alla stanza di *bet happarvah* e le dividevano la sera tra tutte le famiglie [sacerdotali] che avevano servito quel giomo. Ma gli uomini potenti del sacerdozio venivano e se le prendevano con la forza. Si decretò che essi li dovevano dividere di venerdì tra coloro che avevano servito quel giomo. Ma ugualmente gli uomini violenti del sacerdozio venivano e li portavano via con la forza...Travi di sicomoro v'erano in Gerico. E uomini dalle mani violente venivano, e le prendevano con la forza (t. Men 13, 18-19; cfr. t. Zeb 11, 16-17; b. Pes 57a) [12].

Apparentemente, i sacerdoti in carica (cioè «gli uomini potenti del sacerdozio») rubavano le decime (pelli, in questo caso) che spettavano ai sacerdoti di rango inferiore [13]. Grazie a questa pratica, non ci volle molto «prima che i sa-

[10] La tr. segue qui letteralmente la versione proposta dall'A., da W.G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati*, 2 voll., Yale Judaica 18, New Haven-London 1968, vol. 2, p. 808 (N.d.C.).

[11] La tr. segue qui letteralmente la versione proposta dall'A., da J.J. SLOTKI, *Midrash Rabbah: Leviticus*, London-New York 1983, p. 272. In questa versione l'interpretazione di Prv 10, 27 è attribuita a R. Aha (III secolo d.C.).

[12] La tr. segue qui la versione proposta dall'A., da J. NEUSNER, *The Tosefta*, 6 voll., New York 1977-81, vol. 5, p. 161, con alcune modifiche in base al testo di *Der Babylonische Talmud, Hebräisch und Deutsch. Mit Einschluß der vollständigen Mishnah*, hrsg. u. übers. von L. Goldschmit, 9. voll., 2a ed., Haag, Lipsia 1906-1936 (N.d.C.).

[13] È probabilmente contro quest'ingiustizia che t. Yoma 1, 5 dice: «Ma nel caso delle Cose Sante... il Sommo Sacerdote e i sacerdoti semplici sono uguali: ciascuno riceve in parte uguale». Traduzione it. da J. NEUSNER, *The Tosefta,* cit, vol. 2, p. 186. Sebbene le leggi del Pentateuco non favorissero, per quando riguarda offerte e decime, i sacerdoti in carica rispetto a quelli di rango inferiore, dall'epoca della dominazione romana i sacerdoti in carica assunsero questo controllo (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 14, 202-3 [44 a.C.]).

cerdoti coprissero la facciata dell'intero porticato [del Tempio] di piastre d'oro, centinaia e centinaia [di palmi], collo spessore d'un denaro d'oro» (t. Men 13, 18-19; cfr. b. Pes 57a: «essi ricoprirono tutto il Tempio di piastre d'oro in quadrati d'un cubito dello spessore d'un denaro d'oro»; m. Sheq 4, 4: «Con l'avanzo della prelevazione che cosa facevano? Se ne facevano lamine d'oro per coprire l'impiantito e le pareti del Santissimo»)[14].

Le quattro principali famiglie dell'aristocrazia sacerdotale sono ricordate per la loro violenza e le loro pratiche vessatorie:

> E riguardo costoro e la gente come loro... Abba Saul ben Bithnith (I secolo d.C.) e Abba Josef ben Johanan (I secolo d.C.?) di Gerusalemme dicono: «Guai a me per la famiglia di Baeto. Guai a me per i loro randelli. Guai a me per la famiglia di Kathros. Guai a me per la loro penna. Guai a me per la famiglia di Hanin (= la famiglia di Anna; cfr. Gv 18, 13). Guai a me per le loro mormorazioni. Guai a me per la famiglia di Ishmael ben Phabi. Perché essi sono sommi sacerdoti, e i loro figli (sono) tesorieri, e i loro generi (sono) supervisori e i loro servi vengono e ci bastonano» (t. Men 13, 21; cfr. b. Pes 57a; cfr. anche t. Zeb 11, 16-17; y.Ma'as. Sh. 5, 15)[15].

Non è verosimile che questa tradizione rabbinica abbia in mente solo gli eccessi che si verificarono negli anni immediatamente precedenti la guerra con Roma. Le esclamazioni d'afflizione sono pronunziate contro tre delle principali famiglie che servirono nel primo secolo. I rabbini erano anche critici nei confronti delle manovre sottese al conferimento della carica di sommo sacerdote. «Quando i re [inaccettabili] divennero molti, stabilirono la pratica di nominare regolarmente i sacerdoti, e nominavano sommi sacerdoti ogni anno» (t. Yoma 1, 7; cfr. PR 47, 4)[16]. Il passo prosegue descrivendo le violazioni nel culto e la conseguente morte d'uno dei sommi sacerdoti della famiglia di Baeto (1, 8). Le piastre d'oro che ricoprivano il Tempio, inoltre, possono esser messe in relazione alle massicce piastre d'oro che Giuseppe Flavio descrive (*Guerra* 5, 222; cfr. m. Sheq 4, 4). Verosimilmente l'affarismo e le estorsioni

[14] La tr. di t.Men segue qui letteralmente la versione proposta dall'A., da NEUSNER, *The Tosefta,* op. cit, vol. 5, p. 161; per la citazione dal Talmud: H. FELDMAN, *Pesahim*, in *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein (17 voll., London 1935-45) vol. 3, p. 284; per la citazione dalla Mishnah la traduzione è invece quella di V. Castiglioni, *Mishnaiot,* cit., Ordine II, p. 144 (N.d.C.).

[15] La tr. segue qui letteralmente la versione proposta dall'A., da J. NEUSNER, *The Tosefta,* cit, vol. 5, pp. 161-162: la lezione è stata lievemente modificata alla luce del passo parallelo in b.Pes 57a. [Il brano viene discusso in riferimento al processo di Gesù da S. BEN-CHORIN in *Fratello Gesù*, cit., pp. 262-263 (N.d.C.)].

[16] La tr. segue qui la versione proposta dall'A., da J. NEUSNER, *The Tosefta,* cit, vol. 2, p. 187. L'affermazione della *Tosefta* è iperbolica. I sommi sacerdoti non venivano nominati «ogni anno» (cfr. Gv 18, 13). Alcuni servivano per meno d'un anno, ma la maggior parte servivano per più d'un anno.

che fruttarono l'accumulo d'una simile quantità d'oro dovettero protrarsi per anni ed ebbero forse qualcosa a che fare coi rifacimenti del Tempio, che si protrassero per la maggior parte del I secolo.

Secondo il trattato della Tosefta che già abbiamo menzionato, fu a causa della cupidigia e dell'odio delle potenti famiglie sacerdotali che il Secondo Tempio venne distrutto:

> E per quanto riguarda il primo edificio di Gerusalemme, per quale motivo fu distrutto? Per l'idolatria e la licenziosità e lo spargimento di sangue che vi erano. Ma [in quanto] al secondo edificio, sappiamo che essi erano dediti alla Torah ed erano meticolosi riguardo alle decime. Per qual motivo essi andarono in esilio? *Perché amavano il danaro* e si odiavano l'un l'altro (t. Men 13, 22; il corsivo è mio)[17].

Mentre l'odiarsi l'un l'altro poteva riferirsi alle sanguinose contese tra fazioni ribelli durante la guerra, l'amare il danaro si riferisce senza dubbio all'avidità delle famiglie dell'aristocrazia sacerdotale. Infine, riecheggiando la già citata tradizione del I secolo, una tradizione rabbinica dice:

> Questo versetto (Zc 11, 1) si riferisce ai sommi sacerdoti che erano nel Tempio, che presero le loro chiavi in mano e le gettarono in alto verso il cielo, dicendo al Santo, che Egli sia benedetto, «Padrone dell'Universo, ecco le tue chiavi, che tu ci affidasti, perché noi non siamo stati amministratori fidati nel compiere il lavoro del Re e nel mangiare alla tavola del Re» (ARN A 4; cfr. anche B7)[18].

IL TEMPIO SECONDO GESÙ E SECONDO I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

Le questioni riguardanti il sacerdozio erano di grandissimo interesse per gli esseni. La comunità aveva i propri «sacerdoti» (1QS 1, 18. 21; 2, 1. 19; 6, 4. 5. 8. 19; CD 3, 21-4, 2; 7, 1; 9, 13.15; 13, 2. 5. 6; 16, 14), i cui nomi stavano scritti in una sorta di registro (1QS 7, 2). I sacerdoti venivano chiamati i «figli di Sadoc» (1QS 5, 2; cfr. 19, 14; CD 4, 1; 1QSb 3, 22), in deliberata contrapposizione ai sacerdoti dei periodi asmoneo, erodiano e romano, dei quali quasi nessuno era discendente di Sadoc. Il rotolo più lungo rinvenuto a Qumran

[17] La tr. segue qui la versione proposta dall'A., da J. NEUSNER, *The Tosefta*, cit., vol. 5, p. 162.

[18] La tr. segue qui la versione proposta dall'A., da J. GODIN, *The Fathers According to Rabbi Nathan*, Yale Judaica 10, New Haven-London 1955, p. 37. Questa tradizione viene talvolta applicata alla distruzione del Primo Tempio; cfr. b.Ta'an 29a; LevR 19,6 (su 15, 25). Va notato che il paragone tra i due Templi, la distruzione di essi, e gli esili che ne seguirono, non è rara nei Targumim e negli scritti rabbinici (cfr. TargIsa 51, 19; TargEzek 24, 6; TargPs-J. Gen 45, 15; t.Men 13, 22; b.Ta'an 28b-29a; Pr 47, 4).

(11QTemple) è dedicato ai dettagli del corretto servizio del Tempio, per quando la comunità assumerà il controllo del Tempio. Dodici uomini e tre sacerdoti componevano il consiglio della comunità (1QS 8, 1). Tutti i membri della comunità vanno «recensiti secondo il loro nome: prima i sacerdoti, in secondo luogo i leviti, in terzo luogo i figli di Israele, in quarto luogo i proseliti» (CD 14, 3-6). E infine, i sacerdoti avrebbero ricoperto un importante ruolo nella battaglia escatologica finale (1QM 2, 1; 7, 10; 13, 1-16, in cui i sacerdoti benediranno Israele e malediranno Belial; 15, 4; 16, 4, in cui i sacerdoti suoneranno le trombe).

Dato tutto questo interesse nei ruoli del sommo sacerdote, dei sacerdoti in carica e dei sacerdoti in genere, sembra in certo qual modo strano che vi sia un interesse relativamente scarso, perlomeno a quanto si riscontra dal materiale edito, nel Tempio di Gerusalemme in sé e per sé. Pur tenendo conto dell'ulteriore testimonianza di Giuseppe Flavio, le nostre informazioni, per quanto concerne l'atteggiamento di Qumran nei confronti dell'*establishment* del Tempio sono assai scarse. Tuttavia, vi sono diversi ragguardevoli paralleli che pongono Gesù all'interno dell'orizzonte del giudaismo palestinese del I secolo, avvicinandolo ai settari i cui scritti sono stati rinvenuti presso il Mar Morto, e che Giuseppe Flavio e Filone chiamano esseni. I Vangeli attribuiscono a Gesù alcune osservazioni critiche riguardo l'*establishment* del Tempio che si rivelano significativamente paralleli alle opinioni espresse nei manoscritti del Mar Morto. Consideriamo i seguenti punti comuni.

Oppressione del povero

Nel commento qumranico ad Abacuc, il sommo sacerdote di Gerusalemme è chiamato «Sacerdote Empio» (1QpHab 1, 3; 8, 9; 9, 9; 11, 14) In alcuni passi egli è accusato di depredare il popolo, poveri inclusi (1QpHab 8, 12; 9, 5; 10, 1; 12, 10; cfr. CD 6, 16), e di ammassare ricchezze (1QpHab 8, 8-12; 9, 4-5; cfr. CD 6, 15). Analogamente, 4QpNah 1, 11 fa riferimento alle «ricchezze che egli [il Sacerdote Empio?] ha ammassato nel Tempio di Gerusalemme»[18bis]. È tuttavia verosimile che il Sacerdote Empio a cui si fa riferimento in questi commenti qumranici fosse originariamente uno dei sacerdoti-re asmonei (cfr.1QpHab 8, 8-11). Di conseguenza, si potrebbe presumere che il commento ad Abacuc non rappresenti l'opinione della comunità di Qumran e degli esseni in generale all'epoca di Gesù. Personalmente, però, non condivido questa supposizione. Dichiaratamente, il Sacerdote Empio di questo pesher originariamente non aveva nulla a che fare con Caifa, o con qualsiasi altro sommo

[18bis] La tr. segue qui l'ingl. dell'A.; MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, cit., ha: «*le ricchezze* che i *sacerdoti* di Gerusalemme *hanno ammassato*» (N.d.C.).

sacerdote del I secolo, ma reputo che le opinioni critiche che Qumran aveva nei confronti del sommo sacerdozio all'epoca di Gesù fossero essenzialmente le stesse della precedente generazione. Una ragione per sospettarlo si basa sull'orientamento escatologico della comunità di Qumran in generale e dell'Abacuc Pesher in particolare. Secondo 1QpHab 7, 1-2, gli eventi descritti sarebbero accaduti «alla generazione ultima». Alla luce del fatto che ogni generazione dei confederati di Qumran riteneva che la generazione ultima fosse la propria, è probabile che ogni sommo sacerdote di Gerusalemme fosse identificato, perlomeno potenzialmente, come il «Sacerdote Empio».

Apparentemente, anche Gesù considerava l'*establishment* del Tempio, in particolare i sacerdoti in carica, oppressori del popolo. Egli considerava la tradizione del korbàn potenzialmente contraria al comandamento che ingiunge di onorare e sostentare i propri genitori (Mc 7, 9-13; cfr. Es 20, 12). Queste offerte, di solito, avevano a che fare con beni devoluti al Tempio. Gesù metteva in guardia dagli scribi, che «divorano le case delle vedove» (Mc 12, 38-40). Il bersaglio è chiaramente l'oppressione economica, perpetrata manifestamente in nome della religione. Come si osserva dal contesto, la comunità di Marco evidentemente pensava che questi scribi [sadducei?] avessero a che fare coll'*establishment* del Tempio. Nella pericope che segue (Marco 12, 41-44), il commento che Gesù fa all'episodio della vedova che getta i suoi due spiccioli nel tesoro del Tempio era probabilmente, in origine, un'affermazione di deplorazione, e non di lode. Egli deplorava, cioè, il fatto che il Tempio fosse divenuto un fardello economico per i poveri, e non la fonte di sollievo che avrebbe dovuto essere (cfr. CD 6, 21, in cui l'*establishment* del Tempio viene criticato perché non si premura «di sostenere la mano del povero, dell'indigente e dello straniero»). In molti detti di Gesù vi è chiara testimonianza d'una propensione per i poveri, e vi sono espressioni d'ammonimento nei confronti dei ricchi (Mt 5, 3; 6, 19-34; Mc 10, 17-22. 23-31; Lc 6, 24-26; 12, 15-21; 14, 12-14. 15-24; 16, 19-25; 19, 1-9).

La controversia sulla tassa per il Tempio

Due quesiti concernenti le tasse vennero posti a Gesù: entrambi avevano a che fare col Tempio. Il primo, e anche il più ovvio, ha a che fare col pagamento della tassa di mezzo siclo per il Tempio che ogni ebreo maschio adulto doveva pagare ogni anno: «Il vostro maestro non paga la tassa per il Tempio?» (Mt 17, 24-27). Sebbene Pietro risponda di sì, la posizione di Gesù non era tanto semplice. Sia che si consideri il versetto 27 un più tardo compromesso coll'Impero romano [19] o meno, il versetto 27 non riesce comunque a mettere in

[19] Così D.E. OAKMAN, *Jesus and the Economic Question of His Day*, Queenston, Lewiston 1986, p. 172, n. 30.

ombra il fulcro della risposta che Gesù dà nel versetto precedente: «I figli sono esenti». Gesù sta non solo suggerendo che la tassa per il Tempio è destituita d'ogni valore; la domanda retorica posta a Pietro nel versetto 25 insinua anche che questa tassa è simile alle varie tasse e balzelli imposti dai «re di questa terra». Se i sacerdoti in carica avessero considerato tutti gli israeliti come figli di Dio, non avrebbero imposto loro una tassa, come se fossero servi o stranieri.

Vi sono prove che anche i confederati di Qumran nutrivano dubbi a proposito della tassa per il Tempio. Secondo 4Q159 2, 6-8: «a proposito del mezzo[-siclo, l'offerta al Signore] che essi davano, ogni uomo come riscatto per la propria anima: solamente una [volta] egli lo darà in tutti i suoi giorni»[20]. Quest'affermazione è con tutta probabilità polemica[21]. Contrario all'*establishment* del Tempio, che pretendeva che la tassa fosse pagata ogni anno, Qumran interpretava che Es 30, 13 ingiungesse di pagare la tassa per il Tempio solo *una volta* in tutta la vita. Ciò che senza dubbio esacerbò la situazione, fu la pretesa, da parte dei sacerdoti, d'essere esentati dalla tassa di mezzo siclo, un'esenzione che Johanan ben Zakkai (I secolo d.C.) condannò esplicitamente: «Ogni sacerdote che non paga [il siclo] commette peccato; se non che i sacerdoti spiegano [questo passo della Scrittura (cioè Lv 6, 23)] a loro favore...» (m. Sheq 1, 4)[22]. Fu «per amor di pace» che nessuno insistette che i sacerdoti pagassero la tassa di mezzo siclo. Quest'affermazione allude probabilmente alle violenze talvolta patite da coloro che s'erano opposti ai sacerdoti in carica. R.A. Horsley sostiene che «la tassa di mezzo siclo fu quasi certamente un tardo sviluppo dell'epoca del Secondo Tempio, e il suo pagamento era oggetto di controversie al tempo di Gesù»[23].

Ovviamente, la tassa di mezzo siclo andava pagata al Tempio. Ma anche il tributo imposto dai romani era, in ultima analisi, raccolto dall'*establishment* del Tempio, un fatto di cui spesso non si tien conto, negli studi sui Vangeli[24]. La domanda rivolta a Gesù circa il tributo imposto dai romani (Mc 12, 13-17) aveva da fare tanto coll'*establishment* del Tempio quanto col governo romano. Non sorprende, pertanto, che la comunità di Marco ponga questa pericope nel più vasto contesto di Gesù in conflitto con le autorità religiose del suo tempo. La risposta di Gesù: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di

[20] La traduzione segue qui letteralmente quella proposta dall'A., da J.M. ALLEGRO, *An unpublished Fragment of the Essene Halakhah (4Q Ordinances)*, in JJS, (1961), pp. 71-73 (N.d.C.); cfr. J. LIVER, *The Half-Shekel in the Scrolls of the Judean Desert Sect*, «Tarbitz», 31 (1961-62), pp. 18-22.

[21] W. HORBURY, *The Temple Tax*, in *Jesus and the Politics of his Day*, ed. E. Bammel e C.F.D. Moule, Cambridge 1984, p. 279.

[22] Traduzione it. da *Mishnaiot*, a cura di V. Castiglioni, cit., Ordine II, p. 136 (N.d.C.).

[23] R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, pp. 280 e 345 n. 7. Cfr. anche S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, Wilmington 1980, pp. 277-81; HORBURY, *Temple Tax*, pp. 265-86.

[24] Cfr. R.A. HORSLEY, *High Priests and the Politics of Roman Palestine*, JSJ, 17 (1986), pp. 23-55, particolarmente pp. 30-31.

Dio» (versetto 17), è stata talvolta interpretata come un'acquiescenza nei confronti dell'autorità romana (come si vede, per esempio, in Rm 13, 7; 1 Pt 2, 13-17). Ma se fosse stato questo, ciò che Gesù intendeva, la sua risposta avrebbe sicuramente deluso la maggior parte dei suoi fedeli seguaci. Secondo un'altra interpretazione, Gesù stava forse insinuando che, dal momento che da un punto di vista ebraico tutto appartiene a Dio, Cesare deve ricevere ciò che gli spetta: nulla[25]. Se davvero era questo, ciò che Gesù intendeva, allora questo potrebbe spiegare l'accusa che gli venne successivamente rivolta: «Abbiamo trovato costui che sobillava il nostro popolo, impediva di dare tributi a Cesare e affermava di essere il Cristo re» (Lc 23, 2).

Ma perché Gesù fa questione circa l'immagine e l'iscrizione sulla moneta? Nessuna delle interpretazioni sopra citate prende adeguatamente in considerazione quest'aspetto. È possibile che Gesù intendesse mettere in particolare rilievo l'aspetto più offensivo del denaro romano (l'immagine, che contravviene a Esodo 20, 4, e l'iscrizione, che contravviene a Esodo 20, 3, perché l'imperatore rivendicava uno *status* di semi-dio), il mezzo mediante il quale andavano pagate le tasse romane, alludendo al fatto che nessun ebreo pio avrebbe voluto possedere un simile danaro. Se questo è tutto ciò che Cesare vuole, allora glielo si dia senz'altro. Quest'interpretazione ha un interessante parallelo negli esseni. A detta di Ippolito (*Refutatio* 9, 26), alcuni esseni, una moneta romana, recante l'immagine e l'iscrizione di Cesare, neppure l'avrebbero voluta toccare. È molto probabile che fosse questo il fulcro della posizione di Gesù[26]. Forse era per questa ragione, e non semplicemente per via della sua povertà, che Gesù non possedeva un denaro per la dimostrazione pratica: glielo dovettero fornire i suoi interlocutori!

La purità rituale

Gli esseni erano molto preoccupati dalla purità rituale, specialmente per quanto concerneva il Tempio: «Chiunque entra nella casa della prostrazione» – probabilmente il Tempio – «non entri con una impurità da abluzione» (CD 11, 21-22). Anche Gesù era palesemente preoccupato che i propri discepoli s'avvicinassero all'altare nel giusto spirito: «Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono» (Mt 5, 23-24). Ma lo scrupolo che gli esseni nutrivano circa la purità rituale, fu uno dei principali fattori che incisero sulla loro rottura con l'*establishment* del Tempio. Secondo Giuseppe Flavio «[gli es-

[25] S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, New York 1967, pp. 345-47.

[26] F.F. Bruce, *Render to Caesar*, in *Jesus and the Politics of His Day*, ed. Bammel and Moule, cit., pp. 249-63, in particolare p. 259.

seni] compiono i loro sacrifici secondo un diverso rituale di purificazione. Perciò sono esclusi da quei recinti del Tempio frequentati da tutta l'altra gente» (*Antichità* 18, 19). Queste differenze senza dubbio riflettono punti su cui gli esseni differivano nettamente dall'*establishment* del Tempio. Quali erano alcuni di questi punti su cui gli esseni differivano? Le esortazioni di CD 6, 11 - 7, 6 implicano che «i figli della fossa» (a quanto pare un riferimento ai sacerdoti di Gerusalemme) non sempre sanno correttamente «distinguere tra il puro e l'impuro» e «tra sacro e profano», o «osservare il giorno del sabato, secondo il suo tenore preciso, i tempi stabiliti e il giorno di digiuno» (cfr. CD 11, 18 - 12, 2)[27]. Vi sono molti indizi che gli esseni credevano che, un giorno, avrebbero purificato il Tempio e ripristinato il sistema sacrificale secondo quella che era la loro interpretazione (cfr. per esempio 1QS 6, 2-5; 8, 4-10; 9, 4-5; 1QM 2, 1-6; 4QpPS 37 3, 11; cfr. 5QJN ar; 11QTemple)[28].

L'azione di Gesù nel Tempio (Mc 11, 15-17), tradizionalmente interpretata come una sorta di «purificazione», può forse trovare corrispondenza nella speranza degli esseni in un Tempio purificato. Ma, in tempi recenti, quest'azione è stata interpretata come un gesto profetico in cui Gesù minacciò di distruggere il Tempio erodiano e di sostituirlo col Tempio dell'era messianica[29]. Quest'interpretazione, tuttavia, si rivela debole e inattendibile in diversi punti[30], semplicemente perché la maggior parte della pericope non è coerente a questo proposito. La proibizione alla gente di portare «cose attraverso il Tempio» (versetto 16), e l'allusione a Geremia 7, 11 («spelonca di ladri», versetto 17), lascia intendere che Gesù era nettamente contrario ad alcuni aspetti della prassi e dei metodi adottati nel Tempio[31]. Come le testimonianze di cui si è già trattato chiariscono esaurientemente, l'*establishment* del Tempio del I secolo era visto da molti come corrotto e vessatorio. Sebbene sia anche possibile che Gesù ammonisse circa la minaccia d'una futura distruzione (Mc 13, 2), il che spiegherebbe le accuse rivoltegli (Mc 14, 58; At 6, 14), è forse più probabile che la sua fosse un'azione di protesta, modellata in certo qual modo sugli esempi dei profeti classici, come Geremia. Ma la protesta di Gesù apparentemente era

[27] La traduzione segue qui letteralmente quella di A. DUPONT-SOMMER, *The Essene Writings from Qumran*, tr. G. Vermes, Gloucester 1973, p. 132, proposta dall'A. (N.d.C.).

[28] Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of the Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962, originale ebraico 1957, pp. 198-201.

[29] SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 61-76 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

[30] Cfr. M.D. HOOKER, *Traditions about the Temple in the Sayings of Jesus*, BJRL, 70 (1988), pp. 7-19; C.A. EVANS, *Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?»*, CBQ, 51 (1989), pp. 237-70; ID., *Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple, SBL 1989 Seminar Papers*, ed. D.J. Lull, Atlanta 1989, pp. 522-39.

[31] Non stupisce che Sanders ritenga necessario respingere come non autentici i versetti 16-17. Cfr. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 66, 364 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

diretta non contro i sacrifici, ma contro il commercio degli animali per i sacrifici. Non vi sono indizi che egli ritenesse impuri gli animali o non corretti i sacrifici. Pertanto, premesso che anche Gesù criticava i metodi adottati nel Tempio, la sua critica pare esser stata differente da quella degli esseni e dei rotoli del Mar Morto. La deprecazione di Gesù sembra essersi limitata all'attività della compra-vendita. Ma non vi era nulla di fuori luogo nella compra-vendita, che comportava, ovviamente, anche il cambio della valuta. La deprecazione di Gesù era forse dettata dai prezzi richiesti, eccessivamente alti[32], o dalla presenza dei venditori nei recinti del Tempio, che può darsi fosse una recente innovazione varata da Caifa[33].

Sacrifici spirituali

Gesù e gli esseni avevano apparentemente più elementi in comune per quanto riguarda la loro articolazione, e apparente preferenza per le offerte spirituali. Secondo Giuseppe Flavio, siccome gli esseni erano stati esclusi dai recinti del Tempio frequentati da tutta l'altra gente per via del loro diverso rituale di purificazione, essi «esegu(ivano) i loro sacrifici tra di loro» (*Antichità* 18, 19). Ma quale forma assumevano questi sacrifici? Si è detto che offrissero sacrifici animali a Qumran[34]. Ma non è stato trovato nessun altare, ed è assai improbabile che fosse un altare il piccolo cubo di pietra riportato alla luce da S.H. Steckoll[35]. È possibile che alcuni esseni cercassero di offrire sacrifici nel Tempio Gerusalemme, badando di evitare contatti con coloro che essi ritenevano ritualmente impuri[36]. Ma i rotoli del Mar Morto paiono lasciar intendere che il gruppo di Qumran, mentre attendeva la restaurazione finale e il controllo finale del Tempio, riteneva fosse proprio dovere offrire sacrifici spirituali. Un'idea simile è espressa in 1QS 9, 3-5:

> Essi espieranno la ribellione colpevole e l'infedeltà peccaminosa... senza la carne degli olocausti e il grasso dei sacrifici, ma il tributo delle labbra secondo la Legge sarà come un gradito odore di giustizia, e la perfezione della via sarà come l'offerta spontanea d'una gradevole oblazione[37].

[32] Secondo m. Ker 1, 7 i sacerdoti in carica del primo secolo chiedevano, per un paio di colombe, un prezzo venticinque volte superiore a quello normalmente richiesto all'epoca.

[33] V. EPPSTEIN, *The Historicity of the Cleansing of the Temple*, ZNW, 55 (1964), pp. 42-58.

[34] F.M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, (rist. Grand Rapids 1980), p. 102.

[35] S.H. STECKOLL, *The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis*, RQ, 6 (1967-69), pp. 55-69, in particolare p. 57.

[36] Così T.S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, SNTS, Monograph Series 58, Cambridge 1988, p. 119.

[37] La traduzione segue qui quella di A. DUPONT-SOMMER, *The Essene Writings from Qumran*, cit., p. 93 e n. 1 (N.d.C.).

Altrove, la comunità stessa è descritta come coloro che compiono «l'espiazione della terra» (1QS 8, 10). Forse, questo è ciò che si cela dietro al commento di Filone, secondo cui gli esseni sono uomini che «si sono votati specialmente al servizio di Dio, non sacrificando animali, ma risolvendosi a santificare i loro pensieri» (*Quod omnis probus liber sit* 75).

L'uso che Gesù fa di Osea 6, 6 («poiché voglio l'amore e non il sacrificio»), offre un parallelo interessante e istruttivo. Il detto profetico compare in due passi di Matteo, che rappresentano un'ampliamento di materiale tratto da Marco. Nel primo passo, Osea viene citato a difesa dell'atteggiamento amichevole di Gesù nei confronti di «pubblicani e peccatori» (Mt 9, 10-13; cfr. Mc 2, 15-17), implicando pertanto che la misericordia adempie alla legge. Nel secondo passo rafforza il pronunciamento che Gesù fa a giustificazione del fatto che i discepoli colgano le spighe di grano in giorno di sabato (Mt 12, 1-8; cfr. Mc 2, 23-26).

Sebbene rappresentino chiaramente interpolazioni di Matteo, queste citazioni letterali di Osea 6, 6 risalgono probabilmente a Gesù[38]. Sembrano coerenti col tenore complessivo del suo ministero. Ma si tratta d'un tema che, con l'eccezione del Quarto Vangelo (e anche qui risulta relativamente limitato), non trova espressione nel Nuovo Testamento. Matteo e Luca hanno infatti un'alta considerazione del Tempio. Queste considerazioni parlano a favore dell'autenticità della tradizione. Ma se i contesti di Matteo sono secondari, quale significato aveva originariamente Osea 6, 6 nell'insegnamento di Gesù? Ovviamente, il sentimento critico espresso da Osea poteva trovare molte applicazioni, e Matteo ne trovò due tra le più accettabili. Ho la sensazione che il passo che più si avvicina all'applicazione originale di Gesù sia Marco 12, 28-34, in cui si allude a Osea 6, 6 e ai testi correlati (1 Sam 15, 22; Mic 6, 6-8). In questo passo Gesù cita il grande comandamento dell'amore per Dio e per il proprio prossimo (Dt 6, 45; Lv 19, 18). Approvando questa risposta, lo scriba replica (versetti 32-34):

> Hai detto bene, Maestro, e secondo verità che Egli è unico e non v'è altri all'infuori di lui; amarlo con tutto il cuore, e con tutta la mente e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso val più di tutti gli olocausti e i sacrifici.

Di nuovo, questa tradizione è probabilmente autentica, perché se fosse stata la chiesa primitiva a inventarla, perché non attribuirla a Gesù? Inoltre, il fatto che fu pronunciata da «uno degli scribi», e non da Gesù, potrebbe spiegare perché questa tradizione non venne tramandata da Matteo e Luca. Questa tradizione è coerente colle interpolazioni di Matteo. Insieme, esse illustrano la valutazione che Gesù fa della relazione comparativa esistente tra gli aspet-

[38] In effetti, R. Bultmann, in riferimento a questo ed altri passi, ammette che «questa o quella Scrittura che la chiesa ha usato, furono [probabilmente] usate anche da Gesù nella sua contesa». BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1972, p. 49.

ti etici e cultuali della fede ebraica: l'amore di Dio e del prossimo è migliore delle offerte e dei sacrifici e, se davvero vissuto nella propria esistenza, adempie alla parola di Dio profetizzata da Osea: «voglio l'amore e non il sacrificio».

Un Tempio spirituale

Sebbene gli esseni sperassero d'assumere un giorno il controllo del Tempio, e di poter officiare il culto come ritenevano andasse officiato, essi, a quanto sembra, ritenevano che la loro comunità (*yaḥad*) costituisse, forse temporaneamente, una sorta di tempio spirituale:

> Il Consiglio della Comunità sarà ben stabilito nella verità quale pianta di eternità. È la Casa di santità per Israele e convegno del santo dei santi per Aronne: essi sono i testimoni di verità... per espiare per la terra... Questo è il muro provato, la pietra d'angolo inestimabile! (1QS 8, 5-7).

Vi è un'altro passo, correlato, che presenta alcune difficoltà:

> Questa è la casa che [sarà edificata alla fi]ne dei giorni...È la casa nella quale non entrerà [mai né l'empio né l'impuro]... ma coloro che sono chiamati santi. YH[W]H [regnerà (là) per] sempre; Egli apparirà costantemente su di essa, e gli stanieri non la devasteranno più come una volta hanno devastato il santua[rio di I]sraele a causa dei loro peccati. Ed egli disse che Gli fosse edificato un santuario [fatto da mani] di uomini, affinché essi facessero salire, come il fumo dell'incenso, le opere della Legge (4QFlor I, 2-7)[19].

Questo passo parla di un Tempio fisico, come il Tempio di Salomone che fu «devastato»? O parla invece di una casa spirituale contrapposta al Tempio di Salomone, o di entrambi? Dupont-Sommer sostiene che il passo parla d'un Tempio fisico di là da venire. Ecco perché egli inserisce in parentesi «fatto da mani». Ma nel testo queste parole non ci sono. È evidente che l'idea di «opere della Legge» che vengono fatte salire, come «il fumo dell'incenso», ci induce a interpretare il «santuario di uomini» come qualcosa di spirituale. Ciò non contraddice certo l'idea che gli esseni avrebbero un giorno occupato il Tempio fisico, forse un Tempio fisico ricostruito per opera divina (cfr. 11QTemple 29, 9-10). Comunque 4QFlorilegium vada interpretato, è chiaro che gli esseni parlavano di offerte e sacrifici spirituali in sostituzione di offerte e sacrifici letterali, fisici.

Nel Nuovo Testamento vi sono diversi testi che presentano significativi legami con quest'idea. Tre di questi testi sono presentati come parole di Gesù su quest'argomento. Il primo passo, della cui autenticità è difficile dubitare, ci dice che Gesù fu accusato d'aver detto «Io distruggerò questo Tempio fatto da

[19] La traduzione segue qui e nel passo precedente (1QS 8, 5-7) quella proposta dall'A., da A. DUPONT-SOMMER, *Essene Writings*, cit., pp. 311-12; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, New York 1975², p. 246 (N.d.C.).

mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo» (Mc 14, 58). Dal momento che non è verosimile che la chiesa primitiva abbia inventato un detto così potenzialmente imbarazzante e foriero di confusione, sono in molti a pensare che rappresenti qualcosa che Gesù disse veramente[40]. Se così è, allora Gesù deve aver impartito qualche insegnamento circa il fatto che lui e i suoi seguaci costituivano una sorta di comunità in cui poteva aver luogo il vero culto. Altrove si dice che Gesù abbia detto: «Ora io vi dico che qui c'è qualcosa di più grande del Tempio» (Mt 12, 6). Si riferiva a se stesso come quel qualcosa di più grande del Tempio? Poteva essere, dal momento che fa intendere di essere anche più grande di Giona e più grande di Salomone (Mt 12, 41-42; Lc 11, 31-32). Nel Quarto Vangelo, teologicamente più avanzato, Gesù non è presentato semplicemente come uno più grande del Tempio, ma come il tempio stesso, qualcosa che veniva inteso alla luce della Pasqua (Gv 2, 19-21). Paolo estende la metafora a includere la comunità cristiana tutta: «Noi siamo il tempio del Dio Vivente» (2 Cor 6, 16; cfr. 1 Cor 6, 19: «Il vostro corpo è il tempio dello Spirito Santo»). La metafora, con tutto il suo potenziale simbolico, è ancor di più ampliata dall'autore di 1 Pietro: «Stringendovi a lui, pietra viva... anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1 Pt 2, 4-5)[41].

Conclusione

Tanto Gesù che gli esseni anticipavano una restaurazione escatologica d'Israele. Entrambi apparentemente credevano che fosse necessaria una qualche sorta di purificazione nazionale. Sebbene critici nei confronti dell'*establishment* del Tempio, Gesù e gli esseni erano profondamente legati a Israele, e impegnati nella restaurazione nazionale. Le critiche di Gesù non costituiscono in nessun modo alcun tipo di fondamento per la condanna dell'ebraismo o degli ebrei. Le critiche di Gesù erano motivate da un profondo desiderio del bene di Israele, dalla speranza che Israele avrebbe un giorno raggiunto e realizzato il proprio destino, il destino che gli era stato preparato da Dio. Parte di questa speranza era l'anticipazione del giorno in cui il Monte del Tempio sarebbe divenuto una casa di preghiera per tutte le nazioni. Gesù temeva che se la nazione non mutava significativamente i suoi metodi, sarebbe divenuta invece un inciampo alle nazioni. Le sue critiche all'*establishment* del Tempio vanno viste in questa luce.

[40] Sanders, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 61, 364 nn. 2-3 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

[41] Per una rassegna recente della questione cfr. I.H. Marshall, *Church and Temple in the New Testament*, TynBul, 40 (1989), pp. 203-22.

Capitolo Nono

GESÙ, LA COMUNIONE DI MENSA E QUMRAN

James D.G. Dunn

L'importanza del pasto come fulcro di profonda significatività religiosa e sociale nell'antico Vicino Oriente è fuori discussione. J. Jeremias ha espresso molto bene questo fenomeno:

> invitare una persona a pranzo era un onore. Era un'offerta di pace, di fiducia, di fraternità e di perdono; in breve, condividere la mensa significava condividere la vita[1]... Nel giudaismo in particolare, condividere la stessa mensa significa amicizia al cospetto di Dio, perché il fatto che tutti quelli che sono a mensa mangino un pezzo di pane spezzato rivela che loro tutti partecipano della benedizione che il padrone di casa ha pronunciato sul pane spezzato[2].

Questo, ciò che potremmo chiamare la sacralità della mensa, si è spesso perso di vista, in un cristianesimo in cui il legame tra il sacramento e il pasto si è da molto tempo spezzato, e l'enfatizzata sacralità del sacramento ha sortito una minimizzazione della significatività religiosa dei pasti normali, quotidiani. Né è sufficiente mettere a fuoco come questa significatività si conservi nei tabù

[1] Si narra di Lawrence d'Arabia, che una volta stava fuggendo dai turchi attraverso il deserto per salvarsi la vita. Nella fuga incontrò una famiglia di beduini che si era appena accampata in un'oasi. Invitato a partecipare al loro pasto, Lawrence quasi non aveva intinto la mano nel piatto comune che già rivelava loro la propria situazione disperata. Senza quasi far motto, i suoi ospiti levarono le tende, portando con sé Lawrence. Aveva mangiato con loro. Era uno di loro. Malauguratamente non sono riuscito a rintracciare la fonte di questa storia.

[2] J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, vol. 1, *The Proclamation of Jesus*, London 1971, p. 115 [tr. it *Teologia del nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976²]. Jeremias giustamente cita 2 Re 25, 27-30 (par. Ger 52, 31-34) e Giuseppe Flavio (*Antichità* 19, 321). Cfr. anche O. HOFIUS, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, Stuttgart 1967, pp. 9-13; I.H. MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980, pp. 18-20; X. LÉON-DUFOUR, *Sharing the Eucharistic Bread*, Mawah N.J. 1987, pp. 35-38.

riguardanti i cibi e nelle leggi dietetiche, per quanto una prospettiva socio-antropologica acuisca la nostra consapevolezza di dimensioni che altrimenti ci potrebbero passare inosservate o che non saremmo in grado di valutare adeguatamente[3]. Il fatto è, come Jeremias ha notato, che, nel condividere il cibo quotidiano, benedetto al cospetto di Dio, le relazioni umane possono divenire espressione della più fondamentale relazione Dio-uomo. L'ideale era stato tratteggiato nell'antichità nella leggenda greca di Filemone e Bauci (Ovidio, *Metamorfosi* 8, 613-70), e nel giudaismo in particolare nella narrazione di Abramo che riceve i tre visitatori celesti in Genesi 18 (Filone, *De Abrahamo* 107-14; Giuseppe Flavio, *Antichità* 1, 196; Eb 13, 2; 1 Clem 10, 7)[4]. È su questo sfondo che qualsiasi discorso sulla prassi della comunione di mensa di Gesù va collocato.

Gesù e la comunione di mensa

L'importanza della comunione di mensa nel ministero di Gesù è anch'essa stata riconosciuta in anni recenti. Risulta ovvio, dalla tradizione evangelica, che gran parte del ministero di Gesù si svolse in un contesto conviviale, a tavola. Egli è ricordato spesso come ospite alla tavola altrui (Mc 2, 15-16 e paralleli; 14, 3 e paralleli; Lc 7, 36; 10, 39; 11, 37; 14, 1; 19, 5-7), e pare esser stato colui che riceveva in una quantità di occasioni (Lc 15, 2; Mc 14, 22-23 e paralleli; cfr. Mc 6, 41 e paralleli; Lc 24, 30-31)[5]. Evidentemente, l'ospitalità esprimentesi nella condivisione dei pasti era talmente un elemento caratteristico del ministero di Gesù da venir considerato qualcosa di notorio. Il digiuno era tipico di altri gruppi religiosi, ma non del gruppo riunito intorno a Gesù (Mc 2, 18-19 e paralleli). Contrariamente all'ascetismo di Giovanni Battista, il fatto che Gesù provasse i piaceri della tavola era quasi proverbiale: «Ecco un mangione e un beone» (Mt 11, 19//Lc 7, 34). Il modo migliore di considerare i racconti concernenti i pasti in luoghi deserti (Mc 6, 30-44 e paralleli; Mc 8, 1-10 e paralleli)[6] e l'ultima cena (Mc 14, 17-25 e paralleli) è collocandoli su questo sfon-

[3] A questo proposito mi è stata di particolare aiuto l'opera di M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

[4] Cfr. anche Giobbe (Gb 31, 32; TJob 10, 1-3; 25, 5; 53, 3). Si veda inoltre G. STÄHLIN, TDNT, vol. 5, pp. 17-20; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, vol. 1, pp. 588-89; vol. 4, pp. 565-71.

[5] Se Mc 2, 15-17 si formò indipendentemente prima d'essere incorporato nella sequenza di storie di controversie, la cosa più naturale è che la casa sia da intendersi come la casa di Gesù stesso (cfr. anche 2, 1); cfr. per es. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, New York 1966, p. 204; J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, London 1963, p. 227, n. 92 [tr.it. *Le Parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973²]; HOFIUS, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, cit., p. 92 n. 42.

[6] Se anche i due racconti fossero doppioni (cfr. per esempio J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I [Mk 1-8,26]*, Neubirke 1978, pp. 25-26, il fatto che la tradizione si sia così sviluppata e diversificata indica che si trattava d'una storia che veniva reiteratamente ripetuta.

do. Su questo stesso sfondo, le reiterate osservazioni di Marco riguardo al fatto che a volte le richieste che la folla rivolgeva a Gesù erano così pressanti che Gesù non aveva neppure il tempo di mangiare (Mc 3, 20; 6, 31) acquisiscono un'intensità ancor maggiore, e lo stesso accade per i racconti della rinnovata comunione di mensa seguita alla resurrezione di Gesù (Lc 24, 30; At 1, 4). Secondo Luca, Gesù raccomandava anche ai propri discepoli lo spostarsi di luogo in luogo in modo itinerante, approfittando dell'ospitalità all'altrui mensa (Lc 10, 7-8). Sebbene sia stato Luca a scegliere di mettere particolarmente in luce quest'aspetto del ministero di Gesù, questo stesso motivo è sufficientemente ben attestato da tutta la tradizione sinottica. È probabile che gran parte dell'insegnamento di Gesù di cui rimase memoria cominciò come «conversazione familiare a tavola» (Mc 2, 17; 14, 6-9; Lc 7, 36-50; 10, 39; 11, 39-41; 14, 1-24; cfr. Mc 6, 34).

Il pasto era anche un *topos* rilevante della *predicazione* stessa di Gesù, in particolar modo il banchetto nuziale, con tutti i suoi sottintesi escatologici, riguardanti l'accoglienza finale di Dio (Mc 2, 19 e paralleli; Mt 22, 1-14; 25, 10; Lc 14, 16-24; 22, 30)[7]. Ecco allora la potenza della parabola del figlio prodigo: il ritorno ben accetto alla tavola della celebrazione suggella l'accettazione del figlio come «figlio», il passaggio dalla morte alla vita ritrovata (Lc 15, 23-24. 32). E si consideri anche la severità del monito contenuto in Luca 13, 26-27 – aver partecipato alla comunione di mensa con Gesù non è garanzia della salvezza finale – e l'importanza di Matteo 8, 11-22//Luca 13, 28-29 (anche Luca 12, 35-37). Di non minore importanza è il fatto che Gesù considerasse auspicabile che la contemporanea pratica di comunione di mensa dovesse esser determinata nelle caratteristiche dal banchetto escatologico – e in tal modo lo preconizzasse (Lc 14, 13-21).

Particolarmente degna di nota è l'ampiezza e il risalto con cui la prassi di comunione di mensa propria di Gesù viene ricordata nella tradizione sinottica come motivo centrale di controversie. Il fatto ch'egli mangiasse con pubblicani e prostitute era evidentemente motivo di scandalo (Mc 2, 16 e paralleli; Mt 11, 19//Lc 7, 34; Lc 15, 2; 19, 7). Le tradizioni di Marco e Matteo registrano anche che la prassi conviviale di questo gruppo suscitava commenti critici per via del suo disattendere i rituali di purità (Mc 7, 1-5; Mt 15, 1-2. 20). Non sarà casuale, allora, che entrambi gli evangelisti inseriscano, immediatamente dopo, la storia della donna Siro-fenicia; anche quest'ultima adopera in modo molto preciso i limiti e la significatività dell'etichetta da osservarsi a tavola come espressione di istanze più profonde di reciproca accet-

[7] Senza dubbio sulla scorta di passi della Scrittura come Is 25, 6; 54, 4-8; 62, 4-5 e Os 2, 16-20. Cfr. anche M. TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu: Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesu*, Würzburg 1980, pp. 161-162, e i passi ivi citati.

tazione e di accettazione da parte di Dio (Mc 7, 24-30//Mt 15, 21-28). L'inferiorità dei gentili («cagnolini») rispetto alla relazione privilegiata di patto propria di Israele, viene caratterizzata con precisione dalla loro non-ammissibilità alla mensa comune degli eletti («i figli»); cfr. nuovamente (Mt 8, 11-12//Lc 13, 28-29)[8].

Il quadro di questa dimensione del ministero di Gesù fornito dai Sinottici è pertanto chiaro, ed è costante in tutti e quattro gli strati della tradizione sinottica (Mc, Q, M, L)[9]. Se dovessimo riassumere le testimonianze di cui si è sin qui fornita documentazione, parleremmo di coerenza tra l'insegnamento di Gesù e il suo stile di vita. Gesù evidentemente considerava l'amicizia che si veniva a creare intorno al desco comune, espressione d'una vita sotto il segno del governo di Dio (cfr. in particolare Mt 22, 2; 25, 1); nelle proprie relazioni sociali egli cercava di vivere coerentemente alla propria visione del regno (cfr. particolarmente Lc 6, 20 con 14, 13. 21). Era questa visione tradotta in vita vissuta di ciò che è accetto agli occhi di Dio, visione che si esprimeva nella comunione di mensa, ad essere, secondo i Sinottici, uno dei principali motivi di protesta contro Gesù da parte di alcuni suoi contemporanei[10].

Va anche notato che la tradizione sinottica è concorde nell'attribuire queste critiche ad *alcuni* farisei in particolare (non di certo, però, a tutti i farisei). Il quadro sin qui tratteggiato non è in verità particolarmente legato a questa specifica identificazione, ma sebbene molte delle allusioni ai farisei nella tradizione sinottica siano chiaramente redazionali[11], su questo punto la testimonianza è unanime (Mc 2, 16 e paralleli; 7, 1). Pertanto, nel completare il contesto della socievolezza a tavola di Gesù, dobbiamo badare con più attenzione a cosa vi è dietro quest'elemento della tradizione.

[8] V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, cit., p. 350, e J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I (Mk 1-8. 26)*, cit., pp. 292-93.

[9] M = materiale particolare di Marco. L = materiale particolare di Luca. Non immagino M e L come fonti scritte.

[10] Tra gli altri che hanno particolarmente sottolineato l'importanza della comunione di mensa nel ministero di Gesù vi sono HOFIUS, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, cit., 1967, pp. 16-20; N. PERRIN, *Redescovering the Teachings of Jesus*, London 1967, pp. 102-108; B. MEYER, *The Aims of Jesus*, London 1979, pp. 158-62; J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980, pp. 104-6; M. TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu: Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesu*, cit., pp. 160-64; M.J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York-Toronto 1984, pp. 73-121; R. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, pp. 178-80; P. STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth - Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, p. 49 [tr. it. *Gesù di Nazaret. Cristo della fede*, Paideia, Brescia 1992].

[11] Per esempio, Mt 3, 7; 12, 24. 38; 21, 45; 22, 34, anche se non è detto, ovviamente, che redazioni secondarie e sicure informazioni storiche debbano per forza essere categorie reciprocamente escludentisi.

Il ritratto sinottico della comunione di mensa di Gesù come qualcosa che scatenava la reazione dei farisei è stata messa a fuoco con maggior precisione in anni recenti dall'opera di J. Neusner. Com'è noto, lo studio, attuato da Neusner, delle tradizioni rabbiniche attribuite in modo specifico al periodo anteriore al 70 d.C. ha sortito una conclusione sorprendente:

> Delle 341 pericopi legali delle Scuole individuali, non meno di 229 – circa il 67% del totale – concernono direttamente o indirettamente la comunione di mensa... Le leggi di purità rituale delle Scuole riguardano essenzialmente la purità rituale del cibo e delle persone, stoviglie e utensili adoperati nella preparazione di esso. Le leggi farisaiche sullo Shabbat e le feste, inoltre, concernono in larga misura la preparazione e conservazione del cibo[12].

Neusner elabora anche due punti di particolare interesse per questa nostra analisi. In primo luogo, che questa preoccupazione di mantenere la purità rituale della mensa era un'espressione primaria del desiderio che i farisei avevano di vivere come se fossero stati sacerdoti che officiavano nel Tempio – del loro considerare, potremmo dire, che tutto il Paese partecipasse della santità del Tempio, e di esigere quindi lo stesso livello di santità richiesta ai sacerdoti nel Tempio.

In secondo luogo, che questa preoccupazione non si focalizzava su pasti speciali o rituali, ma si esprimeva in tutti i pasti; era proprio nella loro vita quotidiana, al loro desco quotidiano che si svolgeva la verifica della loro consacrazione para-sacerdotale.

L'importanza delle ricerche condotte dal Neusner a questo proposito è duplice: *1)* conferma l'iniziale supposizione che il desco quotidiano avesse all'epoca di Gesù un'importanza e una significatività assai più ricca e profonda della prassi cristiana tipica oggigiorno. *2)* Conferma con straordinaria evidenza il quadro fornito dai Vangeli, secondo cui la comunione di mensa costituiva una questione delicata nei rapporti tra Gesù e molti farisei. Questo è forse l'aspetto più significativo delle ricerche condotte dal Neusner: egli è stato non solo pionieristico nel condurre un'analisi critica delle tradizioni rabbiniche – dandoci modo di acquisire un «punto fermo» più stabile e ben circostanziato sulle tradizioni risalenti al periodo anteriore al 70 d.C.[13] – ma ha anche dimostrato che la tradizione dei Vangeli sinottici va considerata e adoperata come una fonte per la nostra conoscenza del *giudaismo* anteriore al 70 più attendibi-

[12] J. NEUSNER, *From Politics to Piety*, Englewood Cliffs 1973, p. 86, un'edizione più divulgativa del suo *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 2 voll., Leiden 1971.

[13] È qui opportuno richiamare le cautele espresse per es. da P. ALEXANDER in *Rabbinic Judaism and the New Testament*, ZNW, 74 (1983), pp. 237-46.

le di quanto la maggior parte dei suoi colleghi ebrei avesse sino a quel momento ritenuto [14].

Le conclusioni di Neusner, comunque, sono recentemente state duramente criticate da E.P. Sanders [15]. L'argomentazione del Sanders è costituita da due elementi principali:

1) I detti specificamente attribuiti al periodo anteriore al 70 non possono essere considerati particolarmente caratteristici di quel periodo, dal momento che vi sono numerose leggi anonime che erano parimenti caratteristiche dello stesso periodo [16]. E se la preoccupazione circa la purità rituale della mensa si può attribuire agli *ḥaberim* (associati), non è lecito supporre che tutti i farisei fossero *ḥaberim* [17]. In altre parole, Sanders mette in dubbio che all'epoca di Gesù vi fosse qualcosa di più che un piccolo gruppo che cercava di mantenere un livello di purità della mensa del tipo tratteggiato da Neusner.

2) Avendo messo in dubbio la significatività delle tradizioni rabbiniche anteriori al 70, Sanders ridimensiona anche il valore storico della tradizione sinottica che pare armonizzarsi così bene colla precedente, in specie la testimonianza dei Sinottici secondo cui la prassi conviviale di Gesù suscitava la critica dei farisei. In particolare, Sanders nota la confusione tra impurità e peccato. L'impurità si limitava ad escludere dalla partecipazione al culto del Tempio sintanto che l'impurità durava; non faceva dell'individuo un peccatore. E dal momento che l'impurità era solo legata al culto del Tempio, non sarebbe stata causa di commenti al di fuori del Tempio; la mancanza di turbamento e preoccupazione per la purità al di fuori del Tempio mostrava semplicemente che la data persona non era un *ḥaber*. Il motivo per cui Gesù veniva criticato era che si accompagnava ai *peccatori* – cioè a persone che erano generalmente considerate «empie» o «traditrici». Fare della purità e della comunione di mensa i punti focali della polemica, pertanto, equivale a banalizzare le accuse contro Gesù [18]. Sanders infatti non rinviene alcuna prova di conflitto sostanziale tra Gesù e i farisei riguardo al cibo e alle leggi di purità, e tradizioni come Marco 7, 1-23 devono, a suo parere, venir ridimensionate come tardive proiezioni nel passato presenti nella tradizione sinottica [19].

[14] Cfr. G. VERMES, *Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflection on Methodology, Essays in Honour of Yigael Yadin*, in JJS, 33 (1982), pp. 361-76; ristampato in *Jesus and the World of Judaism*, London 1983, pp. 74-88.

[15] E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

[16] *Ibid.*, p. 388 n. 59.

[17] *Ibid.*, pp. 187-88.

[18] *Ibid.*, pp. 177-87.

[19] *Ibid.*, pp. 264-67.

Ho già fornito altrove[20] una critica più esauriente alle posizioni del Sanders, pertanto mi concentrerò qui solo sui punti principali che hanno importanza ai fini del presente saggio.

1) Sebbene il Sanders non ritenga che gran parte della tradizione sinottica possa esser considerata una buona testimonianza del ministero stesso di Gesù, per quanto riguarda l'argomento che qui ci interessa, egli non mette in discussione i fatti basilari che già abbiamo tratteggiato nel paragrafo «Gesù e la comunione di mensa»: che Gesù era noto per la sua accettazione dei «peccatori», che mangiava con «pubblicani e peccatori», e che con tutta probabilità considerava questo espressione della propria interpretazione del regno, e di quali ne sarebbero stati i membri[21]. Sanders dubita che questo aspetto del ministero di Gesù abbia avuto un impatto durevole sui seguaci di Gesù. Ma il punto importante, per noi, è che – come storico – confermi questa dimensione del ministero storico di Gesù. Resta da considerare la questione più specifica: Gesù fu in effetti fatto oggetto di critiche da parte dei farisei? E – in caso affermativo – in base a cosa?

2) A dispetto di quanto sostiene il Sanders, dev'essere significativo il fatto che coloro che tramandarono le tradizioni rabbiniche del periodo anteriore al 70 abbiano scelto di mantenere l'attribuzione di così tante di esse a quel periodo. In ultima analisi ciò indica che la purità della comunione di mensa era ricordata come una preoccupazione particolare dei predecessori di prima del 70 dei rabbini. E anche ammesso che farisei e *ḥaberim* non vadano completamente identificati, questi ultimi quasi certamente costituivano una significativa proporzione dei primi[22], sicché ancora una volta la conclusione è probabilmente che la purità della tavola era una preoccupazione assai forte tra molti, o tra la maggior parte dei contemporanei farisei di Gesù.

3) Sanders ignora completamente il fatto che il termine «peccatori» possedeva in seno al giudaismo del tempo un ben attestato uso di fazione. La testimonianza chiara che si ricava dalla letteratura giudaica dei due secoli che intercorrono tra la rivolta dei Maccabei e Gesù, è che il giudaismo era nettamente diviso in fazioni. Uno dei termini più ricorrenti tra fazioni era quello di «peccatori». Le fazioni rappresentate da documenti come 1 Enoch (1-5 e 81-82) o dai Salmi di Salomone, o i rotoli settari provenienti da Qumran, si ritengono

[20] J.D. Dunn, *Pharisees, Sinner and Jesus*, in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. P. Borgen, J. Neusner et al., Philadelphia 1988, pp. 264-89, ristampato nel mio *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, cap. 3.

[21] E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 206-9 [tr. it. *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova 1992].

[22] «Prima del 70 vi era probabilmente una notevole sovrapposizione tra farisei e *ḥaberim*», Sanders, *Jesus and Judaism*, cit., p. 187.

chiaramente «i giusti», e condannano quelli che stanno al di fuori della loro cerchia, o che vi si oppongono, definendoli «peccatori» (cfr. per esempio 1En 1, 1. 7-9; 5, 6-7; 82, 4-7; PssSol 3; 13; 15; CD 1, 13-21; 1QH 2, 8-18). Il punto essenziale è, ovviamente, che il termine «peccatori» veniva usato da *ebrei* nei confronti di *altri loro fratelli ebrei*, e veniva usato per designare quello che veniva considerato, dai membri della data fazione, un comportamento inaccettabile per un ebreo pio [23]. Questa è esattamente la posizione che si coglie nella tradizione sinottica, dove sono i farisei ad essere descritti nell'atto di condannare coloro la cui condotta essi consideravano inaccettabile per un ebreo giusto. In breve, nel contesto del giudaismo del tardo Secondo Tempio, è scontato che i farisei definissero «peccatori» quanti erano al di fuori della loro cerchia, e mettevano in dicussione la loro interpretazione di ciò che la rettitudine comportava ed esigeva.

4) A questo dato storico certo va ad aggiungersi la probabilità sociologica che tali fazioni tracciassero intorno a sé chiari confini, per distinguere i giusti dai peccatori, e che tali confini avessero con ogni probabilità un'espressione rituale. Per esempio, nel caso del Libro dei Giubilei e di 1 Enoch, sappiamo che la corretta datazione delle festività era considerata un elemento assolutamente cruciale di confine, di separazione (Jub 6, 32-35; 1En 82, 4-7) [24]. In questo *background*, i farisei storici rientrano bene. Il nome stesso «farisei» (probabilmente un soprannome = «i separati») [25], indica desiderio di distinzione sociale. E una delle aree in cui il rituale poteva tutelare questa distinzione laddove maggiormente poteva esser minacciata da una condotta incauta, era il cibo usato in un pasto e la preparazione di esso. Malgrado tutto il suo scrupolo di valutare i dati sinottici da storico, Sanders ha omesso di valutare queste importanti dimensioni del contesto storico.

[23] Non è indispensabile identificare gli autori o le comunità che si celano dietro a questi documenti, ai quali possiamo aggiungere il Libro dei Giubilei e il Testamento di Mosè. Il punto essenziale è il chiaro carattere intra-giudaico, di fazione, delle accuse fatte. Proprio a voler identificare degli antagonisti, i più concorderanno che il bersaglio verosimile degli attacchi di Qumran e del Testamento di Mosè sono i farisei stessi! Particolarmente degno di nota è il fatto che sono le consuetudini alimentari di questi antagonisti a costituire il vero e proprio fulcro dell'attacco, senza dubbio molto di parte, di TMos 7 [sul *Testamento di Mosè* cfr. nn. 5 e 7 del cap. VIII, (N.d.C.)].

[24] Nel Libro dei Giubilei, cfr. particolarmente 6, 35 e 22, 16: celebrare una festività nella data sbagliata era «dimenticare le feste del patto e camminare secondo le feste dei Gentili» (Jub 6, 35), [tr. letterale dall'A.; in *Apocrifi*, a cura di Sacchi, cit.: «essi dimenticheranno le feste del mio patto e (), nelle varie feste dei pagani, andranno appresso al loro errore e alla loro ignoranza», (N.d.C.)]; la separazione dai gentili consisteva in particolare nel non mangiare con loro (22, 16).

[25] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus (175 B.C.-A.D. 135)*, ed. Geza Vermes et al., Edinburgh 1979, vol. 2, pp. 396-98 [tr. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1987].

5) Da ultimo, potremmo semplicemente notare che le tradizioni sinottiche non possono con alcuna probabilità essere datate a dopo il 70 d.C.[26]. Le tradizioni a cui Marco attinge nei capitoli 2 e 7 vanno senz'altro datate al più tardi al periodo antecedente il 70. Esse forniscono pertanto la conferma, che Neusner rinvenì in esse, circa un gruppo di farisei antecedente il 70 che considerava la comunione di mensa molto importante, e criticava i seguaci di Gesù per la loro negligenza a questo riguardo. Non è necessario ipotizzare un conflitto aperto tra Gesù o i suoi discepoli e tutti i farisei (si vedano, al contrario, Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1). Tutto ciò che è necessario perché la tradizione sinottica abbia un buon senso storico, è che almeno alcuni farisei sentissero che la loro interpretazione e prassi della fedeltà al patto era messa in questione, ed entro certi limiti minacciata, dallo stile di vita e dal messaggio di Gesù. Questo sarebbe abbastanza per spiegare il tipo di critiche e di lagnanze attestate in Marco (capitoli 2; 7).

In breve, si deve ritenere fallita la confutazione che Sanders fa del quadro, tratteggiato nell'analisi di Neusner, delle tradizioni rabbiniche anteriori al 70 e delle tradizioni sinottiche, reciprocamente confermantesi. La comunione di mensa era il fulcro dell'identità di molti farisei; per essi il consiglio del Siracide «Tuoi commensali siano gli uomini *giusti* » era una regola base dell'esistenza[27]. Una prassi di comunione di mensa che andava per le spiccie, e metteva in questione in modo radicale le profonde convinzioni di questi farisei era incline a provocare una forte reazione almeno da parte di alcuni di loro. La comunione di mensa di Gesù sembra esser stata proprio così, e venne evidentemente percepita, almeno da alcuni farisei, come una minaccia ai loro confini ritualmente espressi e ritualmente salvaguardati[28].

È in seno a questo contesto che va messa a fuoco la questione di come venisse interpretata e praticata a Qumran la comunione di mensa.

Qumran e la comunione di mensa

Anche l'importanza del pasto comune per gli esseni è fuori discussione. Esso era un tratto familiare della vita degli esseni molto prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto, perché tanto Filone che Giuseppe Flavio vi avevano richiamato l'attenzione.

[26] La maggior parte degli studiosi continua a datare Marco al periodo 64-70 d.C.; cfr. W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London 1975 (ed. riveduta), p. 98.

[27] Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, cit., p. 16.

[28] Cfr. in particolare *Conflict, Holiness and Politics in the teachings of Jesus*, cit., pp. 73-143.

Filone osserva quanto evoluta a questo proposito fosse la vita comunitaria degli esseni:

Hanno un'unica cassa per tutti e le spese sono comuni: in comune sono i vestiti, in comune è preso il vitto, avendo essi adottato l'uso dei pasti in comune. Una maggior realizzazione dello stesso tetto, dello stesso genere di vita e della stessa mensa invano la si cercherebbe altrove (Filone, *Quod omnis probus liber sit* 86).

In Giuseppe Flavio la descrizione più completa degli esseni si ha nella *Guerra giudaica* 2, 119-61. Egli descrive i loro pasti quotidiani:

Dopo questa purificazione[29] entrano in un locale riservato dove non è consentito entrare a nessuno di diversa fede, ed essi in stato di purezza si accostano alla mensa come a un luogo sacro (*eis hagion ti temenos*). Dopo che si sono seduti in silenzio, il panettiere distribuisce in ordine i pani e il cuciniere serve a ognuno un solo piatto con una sola vivanda. Prima di mangiare, il sacerdote pronuncia una preghiera e nessuno può toccare cibo prima della preghiera. Dopo che hanno mangiato, quello pronuncia un'altra preghiera; così al principio e alla fine essi rendono onore a Dio come dispensatore della vita. Quindi, deposte le vesti da pranzo come paramenti sacri, tornano al lavoro fino a sera. Al rientro mangiano allo stesso modo... Mai un grido o un alterco disturba la quiete della casa... A quelli di fuori il silenzio di là dentro dà l'impressione di un pauroso mistero... (*Guerra* 2, 129-33).

Più oltre, Giuseppe Flavio descrive il periodo di probazione del novizio: dopo un anno gli si permette di avere in comune con gli altri «acque più pure per la purificazione», ma non è ancora «introdotto nella comunità». Dopo altri due anni, se appare degno, viene «ascritto alla comunità. Ma prima di toccare il cibo comune (*tēs koinēs trophēs*), egli presta a loro terribili giuramenti» (*Guerra* 2, 138-39). Ancora oltre, Giuseppe Flavio nota che persino il membro espulso, ancor vincolato ai propri giuramenti, non era autorizzato ad aver parte al cibo comune, e così spesso moriva di fame (*Guerra* 2, 143); e che durante la guerra contro i romani gli esseni rifiutarono risolutamente «di bestemmiare il legislatore o di mangiare qualche cibo vietato», malgrado le orribili torture a cui venivano sottoposti (*Guerra* 2, 152).

Il quadro che Filone e Giuseppe Flavio ci forniscono ha ricevuto dettagliata conferma dai rotoli del Mar Morto, e confermano a loro volta oltre ogni ragionevole dubbio che la Regola della comunità (1QS), in particolare, è un documento esseno. Si noti in particolare 1QS 6, 2. 4-5:

mangeranno in comune... E allorché disporranno la tavola per mangiare o il vino dolce per bere, il sacerdote stenderà per primo la sua mano per benedire in principio il pane e il vino dolce.

[29] «L'obbligo di fare un bagno rituale, invece di lavarsi semplicemente le mani, denota che il pasto degli esseni aveva un carattere sacrale», SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus (175 B.C.-A.D. 135)*, vol. 2, p. 569 n. 44.

Le successive descrizioni del carattere gerarchico dei posti a sedere nelle loro assemblee (6, 8-9) concordano con Filone (*Quod omnis probus liber sit* 81; cfr. Giuseppe Flavio *Guerra* 2, 150), e la descrizione dell'ordine con cui prendevano la parola (6, 10-11) concorda con Giuseppe Flavio (*Guerra* 2, 132). Ciò che più d'ogni altra cosa colpisce, è che gli stadi del noviziato sono pressapoco proprio come li descriveva Giuseppe Flavio: un periodo probatico di un anno prima che il futuro membro possa aver accesso «alla purificazione dei molti»; ma «non si accosterà alla bevanda dei molti fino a quando non avrà compiuto il suo secondo anno in mezzo agli uomini della comunità» (1QS 6, 16-17. 20-21)[30].

Da tutto ciò risulta chiaramente che la mensa era considerata dagli esseni un qualcosa dotato di particolare importanza e significatività; si trattava d'un elemento della loro vita comune riconosciuto da coloro che non facevano parte della loro cerchia. Come molti farisei, gli esseni credevano evidentemente che le caratteristiche e la purità della mensa quotidiana fossero espressione e verifica della loro devozione al patto, così com'esso veniva interpretato all'interno della comunità. La regola di purità che governava la loro comunione di mensa fungeva ovviamente da linea di demarcazione della comunità – cioè da confine interno, che richiedeva non solo la separazione dagli «uomini dell'ingiustizia» e devozione al patto (1QS 5, 10-11), ma anche un'osservanza delle regole di purità ancor più rigorosa di quella dagli *ḥaberim*[31]. Qualunque fosse l'esatta distinzione tra «la purificazione dei molti»; e «la bevanda dei molti»[32], è chiaro che la piena partecipazione al pasto comunitario era riservato ai soli membri a tutti gli effetti («i molti»). L'essere accettati alla comunione di mensa era l'ostacolo finale, superando il quale il novizio diveniva uno dei «molti».

Di particolare interesse è 1QSa, la Regola dell'assemblea «alla fine dei giorni» (1QSa 1, 1). L'interesse per noi risiede in due punti: primo, ci si attendeva che la comunità agisse «alla fine dei giorni» nello stesso modo in cui aveva sempre agíto, anche quando il Messia di Israele fosse stato fra loro.

> E quando si raduneranno alla *mensa* comune *oppure a bere* il vino dolce, allorché la mensa comune sarà pronta e il vino dolce da bere *sarà versato, nessuno stenda* la sua mano sulla primizia del pane e *del vino* prima del sacerdote, giacché *egli bene-*

[30] Cfr. inoltre K.G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendhal, London 1958, pp. 67-70.

[31] Datosi il grado d'antagonismo che a quanto sembra si nutriva a Qumran nei confronti dei farisei (cfr. sopra n. 23), risulta piuttosto sorprendente che J. Jeremias usi i manoscritti del Mar Morto per illustrare la prassi farisaica. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1969, pp. 259-62.

[32] Cfr. anche A.R.C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, London 1966, pp. 191-95; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, London 1977, pp. 95-96; M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, SNTS, Monograph Series 53, Cambridge 1985, pp. 10-26.

dirà la primizia del pane e del vino dolce e *stenderà* per primo la sua mano sul pane. *Dopo*, il messia di Israele *stenderà* le sue mani sul pane e *poi benediranno* tutti quelli dell'assemblea della comunità, ognuno secondo la sua dignità (1QSa 2, 17-21)[33].

Qui il parallelo con la comunione di mensa di Gesù diviene ovvio. Come per Gesù, anche per gli esseni la prassi corrente della comunione di mensa sembra esser stata considerata espressione di, e modo di pregustare la comunione dell'età futura[34]. Per entrambi i gruppi la mensa era simbolo escatologico, vincolo sancíto e convertito in vita vissuta, impegno, e promessa.

L'altro elemento degno di nota in 1QSa è l'elenco di coloro che la comunità escludeva dalla propria congregazione o assemblea, cioè dalla comunità degli ultimi giorni, ivi compreso, per ovvia conseguenza, il pasto comune – una prassi di esclusione presumibilmente già sancita e messa in atto nella vita della comunità all'epoca di Gesù.

Chiunque sia colpito da una qualsiasi impurità umana, non entrerà nella congregazione di Dio... chiunque è colpito nella sua carne, paralizzato ai piedi o alle mani, zoppo (*psḥ*) o cieco (*'wr*) o sordo o muto, colui che è colpito nella sua carne da una tara (*mwm*) visibile agli occhi... Giacché angeli santi sono nella loro *assemblea*. Se qualcuno di costoro ha qualcosa da dire al consiglio di santità, lo interrogheranno; ma questa persona non entretrà in seno all'*assemblea*, poiché è colpita (1QSa 2, 3-10).

Il passo è evidentemente basato sul Levitico 21, 17-24[35]:

Parla ad Aronne e digli: Nelle generazioni future nessun uomo della tua stirpe, che abbia qualche deformità (*mwm*), potrà accostarsi ad offrire il pane del suo Dio; perché nessun uomo che abbia qualche deformità potrà accostarsi: né il cieco (*'wr*), né lo zoppo (*psḥ*)...né chi abbia una frattura al piede o alla mano... (Lv 21, 17-21).

Ancora una volta, il significato è ovvio: gli esseni si ritenevano una comunità sacerdotale che considerava vincolanti per la propria comunità le regole di purità che governavano il servizio sacerdotale[36]. È qui evidente un parallelismo stretto con molti dei farisei: entrambi i gruppi cercavano di osservare, nei loro pasti quotidiani, un livello di purità richiesto per il Tempio e il servizio di esso. Nel caso degli esseni, comunque, particolarmente nella chiu-

[33] Cfr.1QS 6, 4-5 citata precedentemente.

[34] M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961, pp. 109-11; Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, p. 182; di diversa opinione Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, cit., p. 26.

[35] J.A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11, 10*, in *Essays on the Semantic Background of the New Testament*, London 1971, pp. 198-99.

[36] Cfr. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, SNTS, Monograph Series 1, Cambridge 1965, capitoli 2 e 3, Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, cit., capitolo 2, in particolare pp. 34-36.

sa comunità di Qumran[37], le norme di purità e i confini che delimitavano lo stato di purità erano acuiti, e la purità della comunità era ancor più strettamente controllata e tutelata.

Un ultimo punto degno di nota è quanto frequentemente i manoscritti del Mar Morto si premurino di elencare chi è escluso dalla comunità a causa d'un difetto fisico. Al già citato 1QSa 2, 3-10 possiamo aggiungere i seguenti testi:

> Uno zoppo (*psḥ*), un cieco (*'wr*), uno storpio (*ḥgr*), chiunque ha, nel suo corpo, qualche difetto (*mwm*) permanente o è colpito da una qualche impurità corporale, nessuno di costoro potrà andare con essi alla guerra... Giacché con le loro truppe ci sono angeli santi (1QM 7, 4-6).
>
> Le persone stupide, sciocche, folli, dementi, cieche (letteralmente: coloro che, essendo deboli d'occhio, non possono vedere), storpie (*ḥgr*), zoppe, sorde, minorenni non entreranno in seno all'assemblea, poiché gli angeli santi stanno in mezzo ad essa (4QCD^b)[38].
>
> Nessun ciceco entrerà in essa (la Città Santa e il santuario) in tutti i suoi giorni, e non contaminerà la città in mezzo alla quale io abito. Poiché io, YHWH, abito tra i figli di Israele, in eterno, per sempre (11QTemple 45, 12-14).

Da questi passi risulta confermata la duplice logica dell'enfasi essena sulla purità: la comunità riteneva di rappresentare e mantenere la purità del Tempio, si riteneva una comunità in mezzo alla quale YHWH e i suoi angeli santi potevano abitare. Inoltre, l'enfasi sull'esclusione d'ogni impurità, difetti fisici inclusi, era osservata con un rigore tale da essere probabilmente ben nota al di fuori della comunità. Dal momento che questo era evidentemente un argomento di primario interesse, e una fonte di grandi scrupoli per la mensa di Qumran, e in quanto tale era probabilmente ben noto, e dal momento che Gesù sembra essersi ribellato agli scrupoli in certo qual modo simili vissuti da molti farisei, l'interrogativo a cui resta da dar risposta è se anche Gesù conoscesse la prassi essena d'una comunione di mensa esclusiva, e la rifiutasse.

LUCA 14, 13. 21:
UNA CRITICA A QUMRAN?

Un solo passo fornisce un appiglio alla supposizione che Gesù davvero conoscesse la prassi di comunione di mensa che a quanto pare caratterizzava la comunità di Qumran, e vi si rapportasse in senso critico.

[37] Ho lasciato aperta la questione delle altre comunità essene; ma dal momento che Qumran è l'unico ovvio esempio a noi noto in tutti i dettagli, le questioni possono esser poste con la massima semplicità e nel modo più puntuale riferendosi a Qumran. Cfr. l'Introduzione e il Capitolo Primo del presente volume.

[38] Menzionato in J.T. MILIK, *Ten Years Discovery in the Wilderness of Judaea*, tr. J. Strugnell, SBT 26, London 1959, p. 114.

Il passo è Luca 14, 12-21, in cui sta scritto:

(Gesù) disse poi a colui che l'aveva invitato: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando dài un banchetto, invita poveri (*ptōchous*), storpi (*anapeirous*), zoppi (*chōlous*), ciechi (*typhlous*); e sarai beato perché non hanno da ricambiarti...»...Allora il padrone di casa, irritato, disse al servo: Esci subito per le piazze e per le vie della città e conduci qui poveri, storpi, ciechi e zoppi (*tous ptōchous kai anapeirous kai typhlous kai chōlous eisagage*).

Il parallelismo (antitetico) tra Luca 14 e 1QSa 2 è stato, certo, già riconosciuto[39], ma si trattava solo di brevi notazioni. La possibilità che Gesù davvero avesse in mente l'insegnamento e la prassi che caratterizzava la comunità di Qumran merita un'indagine più attenta e approfondita.

Emergono subito due punti significativi. Primo: il punto già notato, che il nesso tra 1QS 6, 4-5 e 1QSa 2, 17-21 ha un parallelo nel nesso tra Luca 14, 3 e 14, 21. In entrambi i casi vi era un'esplicita intenzione che la prassi della comunione di mensa nel presente fosse determinata da, e già esprimesse, l'esperienza escatologica della comunione del patto-comunione a tavola come dovrebbe essere, come Dio intendeva che fosse. Secondo: il chiaro sottinteso di Luca 14, 12-24 che il punto di vista e l'esortazione di Gesù sarebbero stati fonte di stupefazione per l'etichetta contemporanea, e probabilmente entro certi limiti lesivi della sensibilità religiosa. Queste osservazioni fanno pensare che la tradizione di Gesù sia stata formulata in antitesi a una prassi e a un'ottica alternative, del tipo che rinveniamo nei manoscritti del Mar Morto. Ma il fatto che si possa asserire qualcosa di più di questo, dipende molto dal raffronto dei due elenchi sopra citati. Tra coloro che, secondo i manoscritti del Mar Morto, sono specificamente esclusi dai pasti della comunità (specialmente dai pasti comuni), sono inclusi quanti vengono espressamente nominati nella tradizione di Gesù come coloro che dovrebbero essere invitati a far comunione di mensa.

Raffrontati all'elenco dei quattro gruppi di Luca 14, gli elenchi dei mano-

[39] D. Barthélemy - J.T. Milik, DJD, 1 Oxford 1955, p. 117; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, London 1958, p. 179: «È difficile presupporre che la parabola non fosse narrata in consapevole reazione alla dottrina settaria» (n. 89) – ma la traduzione di Cross di 1QSa 2, 11. 13: «gli uomini notabili che sono invitati alla festa» (per far risaltare il parallelo con Luca 14, 21) era alquanto tendenziosa. M. Burrows era meno audace: «Non vi è indizio di alcuna allusione specifica alla setta di Qumran in particolare, ma resta innegabile il contrasto tra l'atteggiamento di Qumran e l'atteggiamento di Gesù». Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, London 1958, p. 91. Cfr. A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Freiburger Universitätsreden N.F. 27, Freiburg 1958, pp. 12-13.

scritti del Mar Morto (e di Levitico 21), sono più ampi e vari. Ma salta subito all'occhio uno stretto parallelismo nel caso di due elementi: gli «zoppi» e i «ciechi». *Chōlos* nei Settanta è sempre la traduzione dell'ebraico *psḥ,* e similmente *typhlos* è sempre la traduzione dell'ebraico*'wr*. L'associazione delle due categorie, comunque, è piuttosto comune nell'Antico Testamento; a parte Levitico 21, 18, vi sono Deuteronomio 15, 21 e Malachia 1, 8 (in riferimento ai sacrifici); 2 Samuele 5, 6. 8. 9 e Giobbe 29, 15 (legato a «i poveri» in una descrizione della rettitudine di Giobbe); e Isaia 35, 5-6 (una descrizione della benedizione escatologica). Nel Nuovo Testamento, a parte Luca 14, 13. 21, possiamo elencare Matteo 11, 5//Luca 7, 22 (con allusione a Isaia 35, 5-6); Matteo 15, 30-31 e 21, 14 (ulteriori descrizioni del ministero salvifico di Gesù); e Giovanni 5, 3. Di conseguenza, l'associazione delle due categorie, gli *zoppi* e i *ciechi*, non si può affermare sia dimostrazione d'un legame specifico o particolare tra Luca 14 e i testi di Qumran. Ciò nonostante, può essere significativo che nei vari elenchi forniti dai manoscritti del Mar Morto sono queste due categorie a comparire con maggior regolarità. Se Gesù avesse raffrontato o posto in antitesi la propria posizione con Qumran, avrebbe con ogni probabilità incluso qualche menzione degli zoppi e dei ciechi.

Ripercorrendo a ritroso l'elenco fatto da Luca 14, la seconda categoria è quella degli *anapeirous*, gli «storpi». *Anapeiros* è una variante di *anapēros*; il primo termine è attestato anche nei manoscritti dei Settanta di Tobia 14, 2 (*anapeiros tois ophthalmois,* «un difetto degli occhi» o «una storpiatura degli occhi»), e 2 Maccabei 8, 24 (*tois melesin anapeirous,* «i mutilati nelle membra»), ma l'uso letterario più comune è *anapēros*[40], che ha un senso più generico: denota un'invalidità fisica di tipo non specificato. Una traduzione migliore, pertanto, sarebbe probabilmente più «invalido» o «gravemente invalido», che l'eccessivamente emotivo «storpio». Il fatto importante, comunque, è che *anapeiros* è il termine che si presta naturalmente a fornire un equivalente appropriato dell'ebraico *ḥgr* (vedi sopra 1QM 7, 4: «storpio», 4QCD[b]: «storpie»), o forse anche dell'ebraico *mwm*, «deformità», «tara», «difetto» (Lv 21, 17-18; 1QSa 2, 5; 1QM 7, 4) – dal momento che una menomazione fisica è ciò che perlomeno i testi del Mar Morto hanno chiaramente in mente – o, comun-

[40] Lo stesso passo è citato in EUSEBIO, *Preparatio Evangelica* 13, 8, 3. Un breve esame del testo in TLG mostra subito quanto fosse naturale per *anapēros* essere associato con *chōlos* e *typhlos*, PLATONE, *Critone* 53a (*ē hoi chōloi te kai typhloi kai hoi alloi anapēroi,* «...che gli zoppi e i ciechi e gli altri storpi»); ARISTOTELE, *Historia Animalium* 585b (*ginontai de kai ex anapērōn anapēroi, hoion ek chōlōn chōloi kai typhlon typhloi*). «...lo storpio dava origine allo storpio; come dallo zoppo gli zoppi, dal cieco i ciechi»); DIOGENE LAERZIO, *Vit.* 6, 33 (*anapērous elegen ou tous kōphous kai typhlous, alla tous me echontas pēran*, «...il sordo e il cieco non devono dirsi menomati, ma piuttosto colui che non ha danaro»). Cfr. anche PLUTARCO, *Regum* 149C; GALENO, *De usu partium* 3, 237; e CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, 10,105.

que, come termine generale che abbraccia tutta una serie d'invalidità fisiche come quelle raffigurate nei testi di Qumran[41]. In altre parole, dietro a Luca 14, 13. 21 è ben possibile vi sia una parola che richiamava o alludeva specificamente all'elenco d'invalidità che era noto che Qumran escludeva dalla propria comunità; Luca, o la sua fonte, consideravano *anapeiros* l'ovvio equivalente greco[42].

Ciò significa che tre delle quattro voci nell'elenco di Luca 14 hanno paralleli nelle voci che compaiono negli elenchi tipici dei rotoli del Mar Morto. Ma cosa dire dell'altra voce – «i poveri» – che compare per prima nell'elenco di Luca 14? È ovvio che «i poveri» non figurano in nessuno degli altri elenchi (Levitico, manoscritti del Mar Morto, Qumran), sebbene possa essere significativo che Diogene Laerzio citi Diogene che ridefinisce «gli in-validi»: non i sordi o i ciechi, ma «coloro che non hanno danaro» (cfr. n. 40). Più immediatamente concernente il nostro problema, è però il fatto che «i poveri» figurino in primo piano tanto nell'insegnamento di Gesù che in quello degli esseni.

Nella tradizione sinottica la sollecitudine di Gesù per i poveri è decisamente forte (Mc 10, 21 e paralleli, 12, 42-43 e paralleli; Lc 6, 20//Mt 5, 3; Mt 11, 5//Lc 7, 22; Lc 4, 18; 14, 13. 21; 16, 19-31; 19, 8). Nei manoscritti del Mar Morto «i poveri» pare esser stata una definizione con cui la setta amava auto-definrsi (1QpHab 12, 2-10; 1QM 11, 9. 13; 13, 14; 1QH 5, 22; 4QpPs 37 1, 9; 2, 9 (= «l'assemblea dei poveri»); cfr. al singolare 1QH 2, 32; 3, 25; 5, 16. 18)[43], con il solo Documento di Damasco (6, 21 e 14, 14) che usa il termine nel senso più comune. Inoltre, in 4QpPs 37 1, 9 nel medesimo contesto compare il motivo del banchetto messianico.

Dobbiamo forse allora vedere nell'inclusione de «i poveri» da parte di Luca un'ulteriore allusione alle convinzioni e alla prassi di Qumran? È chiaro che la comunità di Qumran amava auto-definirsi «i poveri». «I poveri» designava la comunità in assemblea, ai pasti comunitari e al banchetto escatologico. «I poveri» designava il loro scrupoloso separarsi dagli invalidi, dagli zoppi e dai ciechi.

[41] *Kyllos* («storpio, deforme») è usato in un'analoga accezione non-specifica, e intimamente associato a *chōlos* e *typhlos* in Mt 15, 30-31, ma non è altrettanto ampiamente attestato quanto *anapēros*, che era senz'altro più noto a Luca.

[42] Uso deliberatamente «equivalente», dal momento che è possibile vi sia implicato qualcosa di più della traduzione in sé e per sé.

[43] Non è indispensabile parlare d'un titolo in quanto tale, ma, perlomeno in alcuni testi, il gruppo che ha dato origine a questi testi s'identificava chiaramente con «i poveri» della tradizione biblica; cfr. anche A. DUPONT-SOMMER, *The Essene Writings from Qumran*, tr. G. Vermes, Oxford 1961; E. BAMMEL, *ptōchos*, in TDNT, vol. 6, p. 897; L.E. KECK, «*The Poor among the Saint's in Jewish Christianity at Qumran*», ZNW, 57 (1966), pp. 54-78.

Gesù, in antitesi, era ricordato come uno che era stato molto aperto nei confronti dei veri poveri, del molto più ampio novero di coloro che vivevano al livello, o al di sotto del livello, di sussistenza. Gesù associava i poveri agli invalidi, agli zoppi e ai ciechi, considerandoli oggetti speciali del favore di Dio. L'antitesi era evidente: dei «poveri» ad arte, che vivevano in base a una scrupolosa interpretazione di ciò e di chi fosse accetto a Dio, contrastano in modo eclatante con un Gesù che viveva in base a un'interpretazione della grazia di Dio come aperta esattamente a quanti erano esclusi da Qumran. Sia che sia stato Gesù stesso a formularla (il che è alquanto possibile), sia che sia stata la tradizione lucana (col suo interesse particolare per i poveri), l'antitesi era troppo attraente per non venir formulata. Nel movimento palestinese di Gesù, la tavola di Dio era aperta a *tutti* i poveri, e non da ultimi agli invalidi, agli zoppi, ai ciechi – coloro che venivano esplicitamente esclusi dai «poveri» ad arte di Qumran.

CONCLUSIONI

Possiamo riassumere gli esiti della nostra indagine molto sinteticamente:

1) La comunione di mensa era un'importante espressione dell'insegnamento e della prassi di Gesù, degli *ḥaberim* farisaici e dei confederati di Qumran. Essa dava espressione alla loro interpretazione della comunione con Dio, della comunione del regno, un ideale escatologico che andava preparato e già vissuto nell'oggi.

2) Per i farisei e per gli esseni di Qumran, misura dell'accettabilità di questa comunione di mensa da parte di Dio era l'inaccettabilità a tale comunione di mensa di quanti, per il loro atteggiamento o le loro azioni, rivelavano d'essere «peccatori». Per contro, Gesù ignorava, respingeva, e addirittura denunciava questo modo di misurare l'accettabilità. La comunione di mensa di Gesù si distingueva per la sua *accettazione, accoglienza* di «peccatori» e pubblicani. Ciò condusse Gesù ad una disputa con alcuni, perlomeno, dei farisei, disputa le cui tracce si percepiscono ancora chiaramente nelle tradizioni evangeliche.

3) Per estensione, è verosimile che la comunione di mensa di Gesù fosse anche vista come termine di paragone e d'antitesi coi pasti comunitari esseni – particolarmente dal momento che la prassi di Qumran e la misura dell'accettabilità che vi vigeva erano anche più severe e rigorose di quelle dei farisei, giacché escludevano non solo i «peccatori», ma anche quanti erano fisicamente menomati. Questa verosimiglianza diviene buona probabilità se si ammette lo stretto parallelismo tra Luca 14, 13. 21 e l'elenco di quanti erano

esclusi dal banchetto messianico di Qumran. Gesù era probabilmente consapevole del rigore e dell'esclusività dell'ideale qumranico, e, perlomeno in un'occasione, si pronunziò deliberatamente contro di esso. Coloro che Dio considerava accetti erano non tanto i «poveri» ad arte di Qumran, quanto coloro che erano veramente poveri, insieme agli invalidi, agli zoppi e ai ciechi – esattamente coloro che erano esclusi dall'ideale di Qumran.

In breve: la comunione di mensa di Gesù dev'esser vista sia come protesta contro uno zelo religioso fondato sul giudizio e sull'esclusivismo, sia come espressione concretamente vissuta dell'apertura che contraddistingue la grazia di Dio.

Capitolo Decimo

CROCIFISSIONE: L'ARCHEOLOGIA, GESÙ, E I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

Joe Zias
James H. Charlesworth

Il Maestro di Giustizia fu martirizzato, forse crocifisso, e i suoi seguaci pensarono che sarebbe risorto come Messia. I manoscritti del Mar Morto rivelano così un culto «pre-cristiano» di Cristo martire. Quest'interpretazione di alcuni passi dei rotoli del Mar Morto è stata diffusa per decenni in pubblicazioni popolari, e persino in pubblicazioni erudite. Avanzata nei primi anni '50, continua ancor oggi a venir pubblicata. Alcuni eminenti studiosi hanno supposto che alcuni elementi di tale quadro si basino su ricerche meticolose e profonde. È evidente che affermazioni simili meritano attenzione.

Il Maestro di Giustizia venne davvero crocifisso? I suoi seguaci pensavano che fosse una figura messianica, e che forse sarebbe ritornato come il Messia? Il Maestro di Giustizia fu allora una sorta di Messia crocifisso prima della nascita di Gesù?

Nel capitolo che segue, tenteremo di rispondere a queste domande, verificando se «crocifissione» o «crocifiggere» compaia nei manoscritti del Mar Morto, ed esaminando la testimonianza archeologica di una crocifissione in Palestina in epoca anteriore al 70 d.C. Sono stati rinvenuti i resti d'un uomo crocifisso, e vedremo cosa gli antropologi sono in grado di ravvisare dalle ossa. Questi studi, testuali, storici, archeologici e antropologici, possono far luce sulla crocifissione di Gesù.

La tesi

Uno dei pionieri della ricerca su Qumran, A. Dupont-Sommer, nel 1950 giunse alla conclusione che il Maestro di Giustizia era stato martirizzato per ordine del suo nemico per eccellenza, un sacerdote del Tempio di Gerusa-

lemme, detto «il Sacerdote Empio»[1]. L'interpretazione che Dupont-Sommer dava ai manoscritti del Mar Morto (in particolare di 1QPHab, 1QH, 4QpPs37), lo induceva ad affermare: «In verità, i documenti di Qumran fanno spesso riferimento a una persecuzione cruenta che imperversò contro la setta, una persecuzione "di spada", nel corso della quale il Maestro di Giustizia fu infine arrestato, processato, sottoposto a violenze e molto probabilmente messo a morte»[2].

L'opinione di Dupont-Sommer è chiara; più oltre, nel medesimo capitolo, a proposito del Maestro di Giustizia, egli rivelava: «Sappiamo dal *Commento a Abacuc* che il Maestro venne perseguitato dal "Sacerdote Empio", fatto oggetto di violenze e giustiziato»[3]. Questo assunto non è solo una tesi degli anni '50; Dupont-Sommer, per esempio, continuò a reiterarla sino alla morte[4].

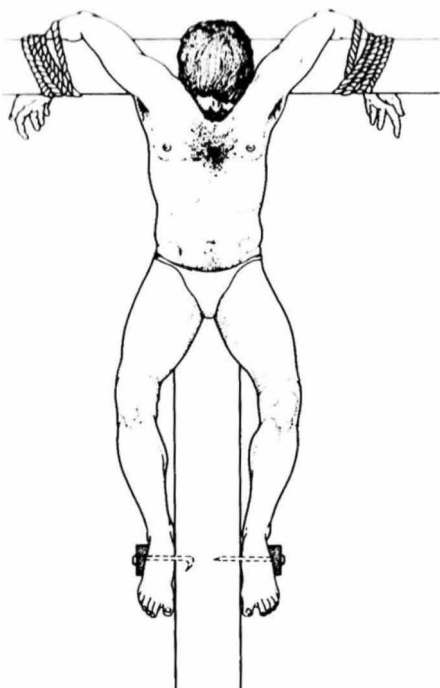
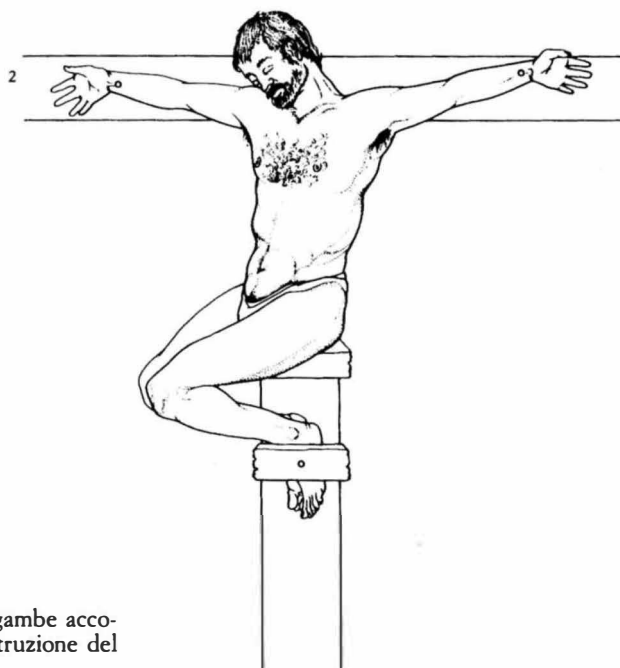
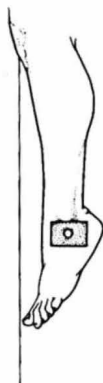
John Allegro, il primo studioso inglese ad esser stato prescelto per far parte del *team* internazionale incaricato di pubblicare i rotoli del Mar Morto, negli anni '50 fece scalpore affermando alla BBC che il Maestro di Giustizia era stato non solo martirizzato, ma addirittura crocifisso. Allegro pubblicò questa ipotesi per la prima volta nel 1956[5]. Ancora nel 1986, Allegro reiterava questa bizzarra ipotesi. Secondo Allegro, il Maestro di Giustizia venne fatto crocifiggere insieme a molti altri giudei da Alessandro Janneo nei primi decenni del primo secolo a.C. Come se questa affermazione non fosse già sufficientemente sbalorditiva, Allegro aggiungeva per inciso che l'esecuzione capitale del Maestro di Giustizia indusse poi i suoi discepoli, con una «riflessione a posteriori», a ritenere «che il Maestro di Giustizia storico, il

[1] A. DUPONT-SOMMER fu scrittore prolifico e di talento. Dal 1949 al 1960 diede alle stampe quarantacinque «pubblicazioni primarie» sui rotoli del Mar Morto; cfr. il suo *The Essene Writings from Qumran*, tr. G. Vermes, Cleveland-New York 1962 (più volte ristampato, l'originale francese ha avuto quattro edizioni ed è stato ripubblicato ancora nel 1980), pp. 413-416. Dupont-Sommer ha contribuito significativamente alla nostra comprensione dei rotoli del Mar Morto, ed è stato uno dei primi a sostenere che fossero da mettere in relazione con gli esseni. La sua traduzione per molti aspetti è ancora assai preziosa. Dupont-Sommer fu *directeur d'études* all'Ecole des Hautes Etudes, Professore alla Sorbona e Presidente dell'Institut d'Études Sémitiques dell'Università di Parigi.

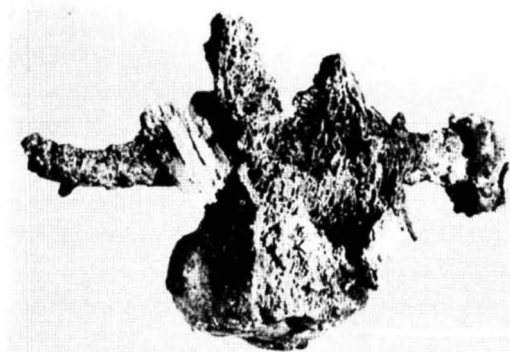
[2] DUPONT-SOMMER, *Essene Writings*, cit., p. 360. In precedenza Dupont-Sommer era andato addirittura oltre, sostenendo non solo che il Maestro di Giustizia era stato martirizzato, ma anche che era «senza dubbio un essere divino». Cfr. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950 (tr. ingl. Oxford-New York 1952), p. 47.

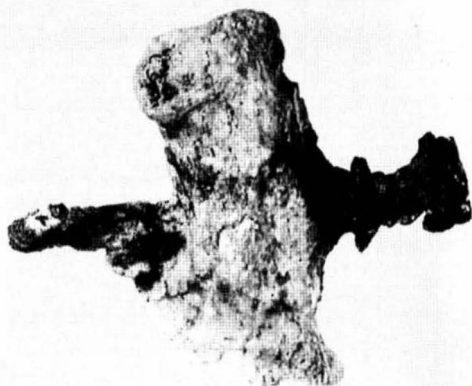
[3] DUPONT-SOMMER, *Essene Writings*, cit., p. 364.

[4] DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1980[4], pp. 276-77, 369-79.

[5] J.M. ALLEGRO, in «Time» (6. 2. 1956), p. 37; cfr. anche ALLEGRO, *The dead Sea Scrolls and the Origins of Christianity*, New York 1957, pp. 95, 99-100.

1 - Proposta di ricostruzione della crocifissione a cui fu sottoposto Jehohanan.

2 - Crocifissione con gambe accostate secondo la ricostruzione del Dr. Haas.

3

3 - Jehohanan: calcagno destro *prima* della ricostruzione.

4 - Jehohanan: calcagno destro *dopo* la ricostruzione.

4

5 - Grotta IV.
(Per gentile concessione di J.H. Charlesworth)

5

6

7

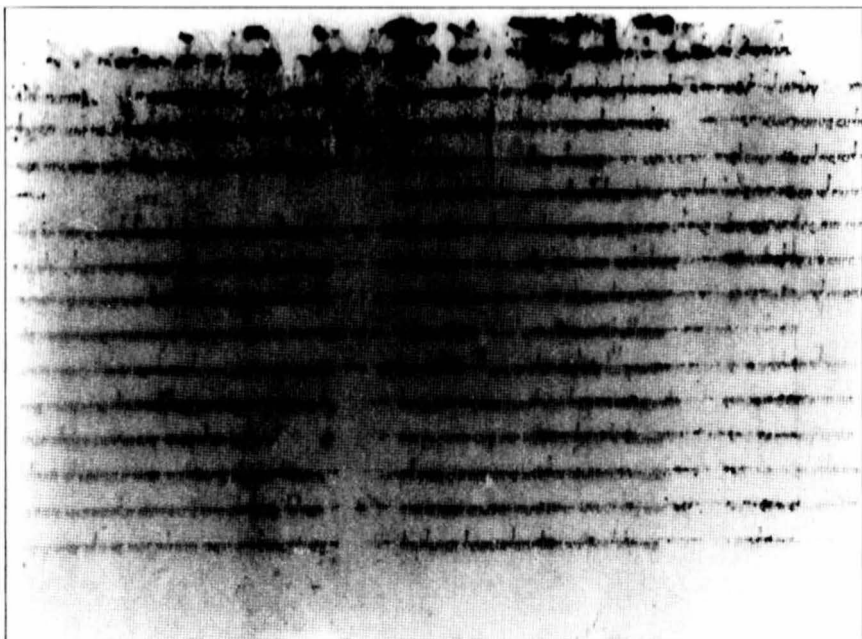
6 - Il canale idrico di Qumran.
(Per gentile concessione di Bowden)

7 - Charlesworth al lavoro sul frammento dell'apocrifo del Genesi rinvenuto nella grotta I.
(Per gentile concessione di Ken Zuckerman)

8

8 - Cisterna a Qumran.
(Per gentile concessione di Bowden)

9

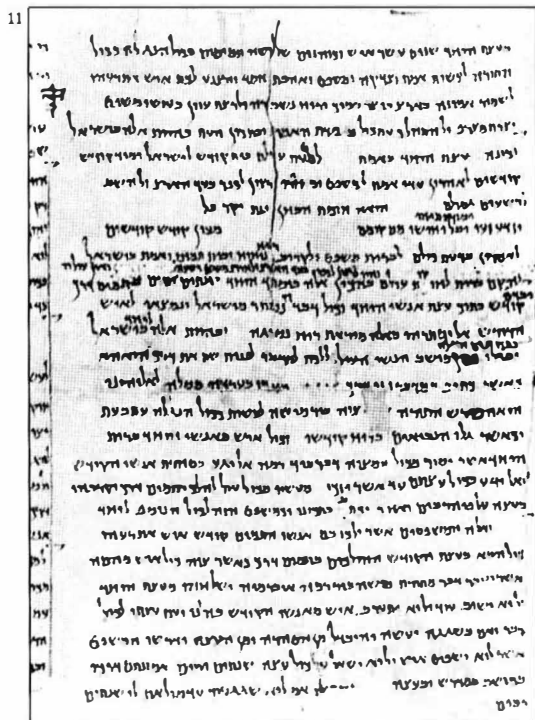
9 - Il Rotolo di rame (proveniente dalla grotta III) di cui è visibile ora una maggiore percentuale di testo, grazie alle nuove tecniche, apparecchiature e pellicole.
(Per gentile concessione del Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project and West Semitic Research Project, University of Southern California)

10 - Il Rotolo del Tempio (proveniente dalla grotta XI).

(Per gentile concessione del Ministero delle Antichità e Musei di Israele)

11 - La Regola della Comunità (proveniente dalla grotta I), col. 8, redatta nel II secolo a.C., probabilmente dal Maestro di Giustizia.

(Per gentile concessione del Ministero delle Antichità e Musei di Israele)

12

13

12 - Rovine di Qumran, veduta verso sud dalla torre, con lo scriptorium sulla sinistra.
(Per gentile concessione di J.H. Charlesworth)

13 - Veduta verso ovest, dal Mar Morto, della terrazza su cui sorgono le rovine di Qumran; sullo sfondo i pendii con 11 grotte in cui sono stati rinvenuti rotoli e frammenti.
(Per gentile concessione di J.H. Charlesworth)

14

15

14 - La Porta degli Esseni sul Monte Sion. Le pietre bianche sono parte di una porta bizantina. Al di sotto si trovano le lastre di pavimentazione della Porta degli Esseni.
(Per gentile concessione di R. Riesner)

15 - Lo scavo in cui si rinvenne la Porta degli Esseni è sull'estrema destra, dove corre la strada.
(Per gentile concessione di R. Riesner)

16 - Bagno rituale ebraico (*mikweh*) risalente al periodo erodiano. Si trova presso la Porta degli Esseni, e pertanto al di fuori delle mura della Gerusalemme del I secolo.
(Per gentile concessione di R. Riesner)

17 - Grandi bagni rituali. In tutta Gerusalemme non ne sono stati rinvenuti di uguali. Si notino le scale separate.
(Per gentile concessione di R. Riesner)

Sacerdote, l'Interprete della Legge, sarebbe ricomparso alla fine dei tempi come Messia, quel secondo Joshua/Gesù che doveva guidare il suo popolo alla Nuova Gerusalemme»[6].

I TESTI: LA CROCIFISSIONE E IL MAESTRO DI GIUSTIZIA

C'è una qualche apparenza di verità in simili affermazioni? Consideriamo l'Abacuc Pesher, ed esaminiamo testo e contesto[7]. Quattro brani sono stati citati per corroborare l'asserzione secondo cui il Maestro di Giustizia sarebbe stato martirizzato o crocifisso: 1QpHab 2, 7-8; 8, 16-17; 9, 1-2; e 9, 9-12. Ecco questi brani dell'Abacuc Pesher, in una traduzione attendibile[8]:

> Costoro sono i violatori [del pat]to che non crederanno allorché udranno tutte le cose che ac[cadranno] all'ultima generazione dalla bocca del sacerdote nel [cuore del quale] Dio ha posto [intelligen]za per interpretare tutte le parole dei suoi servi, i profeti, per mezzo [della cui] mano Dio ha annunziato tutte le cose che accadranno al suo popolo e al[la sua assemblea] (1QpHab 2, 6-10).

Tutto farebbe presupporre che questo passo si riferisca al Maestro di Giustizia. Una qualche persecuzione ai danni di lui e dei suoi discepoli ne può venir inferita, ma non è evidente. Di certo, non vi è menzionato né il martirio né, palesemente, la crocifissione.

Ecco il secondo brano:

> L'in[terpretazione del passo] si riferisce al sacerdote, che si è ribellato [e ha tras]gredito gli statuti di [Dio, depredando molti, ma essi de]prederanno lui / [...] (1QpHab 8, 16-17).

Cosa s'intenda con «depredando» non è chiaro. Dupont-Sommer integrò la lacuna della riga 17 con queste parole: «i precetti [di Dio e perseguitò il Mae-

[6] J.M. ALLEGRO, *Jesus and Qumran: the Dead See Scrolls*, in *Jesus in History and Mith*, a cura di R.J. Hoffmann e G.A. Larue, Buffalo N.Y. 1986, pp. 89-96; cit. da p. 96.

[7] Dupont-Sommer citava anche altri testi – nella fattispecie 1QH e 4QpSal 37 – ma questi venivano addotti per suffragare altri aspetti della vita del Maestro di Giustizia da lui asseriti.

[8] La tr. it. è condotta qui e nei brani che seguono sull'inglese di M.P. Horgan (*Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQ, Monograph Series 8, Washington D.C. 1979), proposto dagli AA. Il Moraldi infatti (*Manoscritti di Qumran*, cit.), propone spesso proprio l'interpretazione che Charlesworth confuta; cfr. specialmente 1QpHab 8, 16-17, in cui l'interpretazione di Moraldi coincide con quella, criticata, di Dupont-Sommer. A 1QpHab 2, 6 Horgan ha: «They are the *ruthless* [*ones of the coven*]*ant...*», che rendo: «Costoro sono i *violatori* [*del pat*]*to*», in conformità a F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrân*, Trotta, Madrid 1992, p. 248, che ha: «Ellos serán violadores [de la alian]za» (N.d.C.).

stro di Giustizia...]»[9]. Secondo questa ricostruzione, il Maestro di Giustizia venne perseguitato dal Sacerdote Empio. Senza dubbio, però, i testi andrebbero ricostruiti in base ad altre fonti antiche, e non in base ad un'ipotesi soggettiva. Ancora non abbiamo trovato elementi che documentino il martirio, né, è chiaro, la crocifissione.

Il terzo brano è il seguente:

> E orrori di funeste infermità erano all'opera in lui, e atti di vendetta sul suo corpo di carne (1QpHab 9, 1-2).

Questo passo di ardua interpretazione si riferisce di certo a qualche tribolazione. Che relazione vi è fra le infermità e la «vendetta»? Sono entrambe espressioni che si riferiscono allo stesso fenomeno, cioè alle infermità del Maestro di Giustizia? O si fa cenno, qui, a due diverse tribolazioni? Dupont-Sommer respingeva l'interpretazione «infermità» e traduceva il passo così: «...e profanatori malvagi perpetrarono atti orrendi su di lui e fecero vendetta sul suo corpo di carne». Quest'interpretazione non tiene sufficientemente conto del contesto, che fa manifestamente riferimento alla punizione che dovrà esser inflitta a colui che ha «depredato molte nazioni», cioè chiaramente «il Sacerdote Empio». La maggior parte dei traduttori giustamente dissente dall'interpretazione di Dupont-Sommer. Il Professor Geza Vermes di Oxford, per esempio, allievo prediletto di Dupont-Sommer, propendeva per questa interpretazione: «Ed essi inflissero orrori di funeste infermità e si vendicarono sul suo corpo di carne»[10]. Resta dunque, nella migliore delle ipotesi, soltanto un'esigua possibilità che il Maestro di Giustizia sia stato perseguitato. Complessivamente, non è dato reperire alcuna testimonianza che documenti il martirio, e sicuramente non è dato reperirne alcuna che documenti la crocifissione. L'ultimo passo suona così:

> L'interpretazione si riferisce al [S]acerdote Empio che – a causa dell'iniquità commessa contro il Maestro di Giustizia e contro gli uomini del suo consiglio – Dio diede in mano ai suoi nemici per umiliarlo con infermità per l'annientamento in preda alla disperazione, per[c]hé egli ha agito perversamente contro i suoi eletti (1QpHab 9, 9-12).

Questo passo indica che ai danni del Maestro di Giustizia venne perpetrata qualche iniquità, ma di che cosa si trattasse è tutt'altro che chiaro. Sebbene sembri che il Sacerdote Empio perseguitasse il Maestro di Giustizia, che cosa in realtà sia successo non è chiaro[11]. Come nel brano precedente, le ultime ri-

[9] Cfr. DUPONT-SOMMER, *Essene Writings*, cit., p. 264; nella quarta edizione francese l'integrazione non è mutata.

[10] G. VERMES, *The Dead See Scrolls in English*, London 1987³, p. 278.

[11] Altrove, nell'Abacuc Pesher, apprendiamo che il Sacerdote Empio perseguitò il Maestro di Giustizia, probabilmente a Qumran e durante la celebrazione di Yom Kippur da parte degli

ghe di questo passo si riferiscono alle sofferenze e alla probabile morte del Sacerdote Empio (e non del Maestro di Giustizia)[12].

È possibile che alcuni passi degli Inni di ringraziamento siano attribuibili al Maestro di Giustizia[13]. Alcuni di essi fanno in effetti ritenere che egli possa aver subíto qualche persecuzione, e forse qualche oltraggio fisico; ma non è certo da chi egli possa aver subíto tali violenze, che potrebbero benissimo essere metaforiche, sulla scorta delle generiche lamentazioni dei Salmi di Davide. Non vi è alcun inno che asserisca chiaramente che l'autore, chiunque egli fosse, sia stato martirizzato; né viene mai, in questi inni, menzionata la crocifissione.

Nei manoscritti del Mar Morto non rinveniamo prova alcuna che il Maestro di Giustizia sia stato martirizzato o perseguitato. Come dichiarò R.B.Y. Scott nel 1956, non è dato rinvenire alcuna «asserzione inequivoca che egli (il Maestro di Giustizia) sia stato messo a morte»[14]. Nel 1957, J.T. Milik scrisse queste esaurienti parole:

> Ricapitolando: in nessun punto i testi parlano di, né danno per presupposta, una morte violenta del Maestro di Giustizia; sono piuttosto fautori dell'ipotesi ch'egli morì di morte naturale. Oltre a ciò, qualsiasi possa esser stata la verità storica, né il fatto stesso, né le circostanze della morte del Maestro possedevano, per gli esseni, alcun senso teologico o soteriologico analogo a quello che la chiesa primitiva rinvenne nella morte di Gesù di Nazaret[15].

Nel 1958, il Cardinal Jean Daniélou rilevava, a ragione e non senza arguzia, che i succitati passi dell'Abacuc Pesher «non comportano la descrizione specifica di un individuo che venga torturato e messo a morte. Di conseguenza, non

abitanti di Qumran. Molto tempo fa, M. Burrows giunse alla conclusione che il Sacerdote Empio «perseguitò» il Maestro di Giustizia. «Scopo della persecuzione era o metterlo in qualche modo allo scoperto, o bandirlo in qualche modo, probabilmente quest'ultima cosa». BURROWS, *The Dead See Scrolls*, New York 1955, (rist. 1986), pp. 157. L'esser banditi da un luogo non comporta, ovviamente, né il martirio né una crocifissione.

[12] Cfr. per es. J.T. Milik, che ritiene che le righe in questione si riferiscano alla morte di Gionatan. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, trad. J. Strugnell, SBT 26, London 1989, p. 69. F.M. Cross interpreta che le righe, e una sezione di 4QTestim, si riferiscano all'assassinio di Simone e dei suoi figli ad opera di Tolomeo a Gerico. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City N.Y. 1958, pp. 108-117. Ovviamente il dibattito continua ancor oggi, ma si ritiene che 1QpHab 9, 9-12 non si riferisca al Maestro di Giustizia, bensì al Sacerdote Empio.

[13] Cfr. la discussione di J.H. Charlesworth nel Capitolo Quinto del presente volume e anche la bibliografia ivi citata, in special modo l'opera fondamentale di G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, SUNT 2, Göttingen 1963.

[14] R.B.Y. SCOTT, *The Meaning for Biblical Studies of the Qumran Scroll Discoveries*, in «Transactions of the Royal Society of Canada», 50 (1956), pp. 39-48; cit. da p. 45.

[15] Milik scrisse il proprio libro in francese nel 1957; cfr. *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, p. 80.

è corretto, qui, l'uso della parola "Passione"»[16]. F.M. Cross, sempre nel 1958, metteva in guardia circa il fatto che «non siamo a conoscenza né dell'epoca né delle circostanze della morte del Maestro di Giustizia»[17]. Saggiamente, e cautamente, Vermes ne conclude che «non sappiamo né chi fu il fondatore degli esseni, né come, né dove, né quando egli morì»[18].

È sorprendente che la nozione che il Maestro di Giustizia sia stato martirizzato continui a venir reiterata nelle pubblicazioni[19]. R. de Vaux ha giustamente affermato che neppure uno dei rotoli del Mar Morto fa «alcuna allusione, neppure remota, alla sua "crocifissione"»[20]. Mentre il gruppo di Qumran andava formandosi, e durante i suoi primi anni d'esilio, il Maestro di Giustizia venne perseguitato. Questa è l'interpretazione che resta valida[21].

L'idea che il Maestro di Giustizia fosse stato martirizzato fu divulgata quando i manoscritti del Mar Morto venivano erroneamente letti alla luce della Bibbia, in special modo del Nuovo Testamento. I testi di Qumran, e la storia della comunità di Qumran, troppo spesso sono stati interpretati alla luce di espressioni e concetti cristiani. Esito di questo, è che la vita e l'insegnamento di Gesù e di Paolo hanno spesso influenzato l'interpretazione di questi testi giudaici. La stessa comunità di Qumran viene tuttora popolarmente definita un «monastero».

I TESTI «CROCIFIGGERE» NEI MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

Anche se è chiaro che il Maestro di Giustizia non venne crocifisso, possiamo sempre considerare le eventuali ricorrenze del termine crocifissione nei manoscritti del Mar Morto. Termini riferentisi alla «crocifissione» non vennero rinvenuti in nessuno dei documenti provenienti dalla grotta I, ma il Nahum Pesher, ritrovato nella grotta IV, fa cenno a un episodio avvenuto al

[16] J. DANIÉLOU, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, tr. S. Attanasio, New York-Toronto 1958, p. 59.

[17] CROSS, *Ancient Library*, cit., p. 117.

[18] G. VERMES - P. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Cleveland 1978, p. 154.

[19] Eminenti studiosi hanno più volte messo in guardia circa il fatto che non si tratta di un'interpretazione valida. Si noti questo ulteriore avvertimento: «Di questa crocifissione non viene fatta la minima menzione in nessuno dei testi [dei manoscritti del Mar Morto], e in nessun passo viene specificato in che modo il Maestro di Giustizia morì». H.H. ROWLEY, *The «Crucifiction» of the Teacher of Righteousness*, in *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London 1957, pp. 6-9; cit. da p. 6. Rowley fu insigne Docente di Lingua e Letteratura Ebraica all'Università di Manchester.

[20] R. DE VAUX, *The Dead Sea Scrolls*, in *The Bible and the Ancient Near East*, tr. D. McHugh, Garden City N.Y. 1971, pp. 167-80; cit. p. 177.

[21] Cfr. CROSS, *Ancient Library*, cit., pp. 106-7.

tempo delle lotte contro il re seleucide Demetrio III Eucairo (95-75 a.C.). Significativa è la menzione che il documento fa del Leoncello Furioso che «appendeva uomini vivi», e la menzione di «uno appeso vivo sull'albero» (4QpNah framm. 3-4 col.i righe 6-7). Questo «appendere» *(tlh)* si riferisce probabilmente alla crocifissione[22]. Senza alcun dubbio, l'autore si riferisce agli atti efferati perpetrati da Alessandro Janneo a Gerusalemme. Dopo il ritiro di Demetrio dalla Palestina, Alessandro Janneo fece mettere in croce ottocento ribelli ebrei (la maggior parte, probabilmente, farisei; *Antichità* 13).

Anche la colonna 64 del Rotolo del Tempio contiene il verbo *tlh*[23]. Esso si riferisce alla crocifissione, come il curatore di questo testo ipotizzò sin da principio[24].

Ecco la traduzione[25]:

> Se un uomo divulga notizie dannose contro il suo popolo e consegna il suo popolo a una nazione straniera, e fa del male al suo popolo, lo appenderete all'albero, e morirà. In base alla testimonianza di due testimoni e in base alla testimonianza di

[22] Y. YADIN, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect,* London 1985, pp. 216-17. Cfr. L. DÍEZ MERINO, *La crucifixión en la antigua literatura judía*, in «Estudios Eclesiásticos», 51 (1976), pp. 5-27; e F. GARCÍA MARTÍNEZ, *4QpNah y la Crucifixión: Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8,* in «Estudios Bíblicos», 38 (1979-80), pp. 221-35. Tutti e tre questi studiosi concordano giustamente nel sostenere che 4QpNah si riferisce alla crocifissione di ebrei ad opera di Alessandro Janneo. [La tr. segue l'ingl. di Yadin proposta dagli AA., (N.d.C.)].

[23] Il verbo ebraico *tlh* letteralmente significa «sospendere», «appendere», «appiccare» [cfr. F. SCERBO, *Dizionario Ebraico e Caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912, e. M.E. ARTOM, *Vocabolario Ebraico/Italiano*, Roma 5725-1965, (N.d.C.)]. L'ebraico *tlh* di Ester 7, 9 venne interpretato in Palestina «crocifissione» dal traduttore greco di Ester, che adoperò il verbo greco «inchiodare alla croce», «crocifiggere» (*staurōo*). Come fece rilevare M.O. Wise, il traduttore greco intese che Aman fosse stato giustiziato mediante crocifissione. WISE, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, SAOC 49, Chicago 1990, p. 125.

[24] Y.YADIN, *Pesher Nahum (4QpNah) Reconsidered*, IEJ, 21 (1971), pp. 1-12. L'insigne semitista J.M. Baumgarten mette in guardia: le radici *tlh* e *ṣlb* non denotano la crocifissione, ma l'«appendere», come ci si aspetterebbe alla luce delle disposizioni rabbiniche. Il Targum di Rut 1, 17 pare indicare che *ṣlybt qys'*, «appendere a un albero», sia posto sullo stesso piano di una delle quattro modalità d'esecuzione capitale: lapidazione, abbruciamento, decapitazione, strangolamento (non crocifissione). BAUMGARTEN, *Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?*, in *Studies in Qumran Law*, SJLA 24, Leiden 1977, pp. 172-182. L'ipotesi di Baumgarten venne sviluppata prima della pubblicazione del Rotolo del Tempio. Baumgarten esortava saggiamente a non confondere «appendere da vivo» con «appendere un cadavere» per esporlo al ludibrio, ma la sua interpretazione ora non pare altrettanto probabile quanto quella di Yadin. Cfr. J.A. FITZMYER, *Crucifixion in Ancient Palestine. Qumran and the New Testament*, in *To Advance the Gospel: New Testament Studies,* New York 1981, pp. 125-146, in particolare le pp. 131-135; e M. HENGEL in *Crucifiction in Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, tr.J. Bowden, London 1977, p. 84. [Su questo argomento cfr. anche il Capitolo Secondo del presente volume, (N.d.C.)].

[25] La traduzione segue qui letteralmente l'inglese proposto dagli AA. (da Y. YADIN, *The Temple Scroll: Text and Commentary*, Gerusalemme 1983, vol. 2, pp. 288-91), perché la lezione

tre testimoni egli sarà messo a morte, ed essi lo appenderanno all'albero. E se un uomo ha commesso un crimin[e] reo di morte, e si è rifugiato fra le nazioni e ha maledetto il suo popolo [e] i figli di Israele, lo appenderete all'albero, e morirà. E il loro corpo non dovrà rimanere sull'albero tutta la notte, ma dovrai dar loro sepoltura nello stesso giorno, poiché coloro che sono appesi a un albero sono maledetti da Dio e dagli uomini; tu non devi contaminare il paese che io ti do in eredità (11QTemple 64, 7-13)

È evidente che *tlh* sta a indicare qualche forma di crocifissione[26]. L'uomo è appeso all'albero (sostantivo intercambiabile con croce)[27]. È possibile che il Rotolo del Tempio e il Nahum Pesher facciano entrambi, indipendentemente l'uno dall'altro, riferimento alla crocifissione di ebrei, probabilmente farisei, ad opera di Alessandro Janneo. Gli ebrei che venivano crocifissi avevano appoggiato l'intervento militare di un non-ebreo, Demetrio, quindi potevano venir tacciati d'alto tradimento. Per molti ebrei, le azioni commesse da Alessandro Janneo erano inique, grottesche, imperdonabili.

A quanto pare, non solo uomini, ma anche donne, vennero crocifisse in epoca anteriore a quella di Gesù[28]. All'incirca all'epoca di Alessandro Janneo ottanta donne vennero «appese», probabilmente crocifisse (aramaico *ṣlb*[29]; ebraico *tlh*), presso Ascalon da Simon Ben Shetah[30]. La legislazione rabbinica, che ripudia la crocifissione come mezzo d'esecuzione capitale[31], non deve in-

di Yadin differisce da quella dello Jucci (in MORALDI, *Manoscritti di Qumran*, cit., p. 808), in punti che successivamente vengono fatti oggetto di discussione dagli AA. Di conseguenza, ovviamente, la presente tr. differisce anche lievemente dalla tr. del medesimo passo che compare nel Capitolo Secondo di questo stesso volume; cfr. Capitolo Secondo, n. 14 (N.d.C.).

[26] Come afferma J. Maier «L'essere appeso è chiaramente ciò che causa la morte». MAIER, *The Temple Scroll*, tr. R.T. White, JSOTSS 34, Sheffield 1985, p. 133.

[27] Cfr. in particolare il Nuovo Testamento e la letteratura siriaca primitiva. Cfr. M. WILCOX, *Upon the tree - Deut 21, 22-23 in the New Testament*, JBL, 96 (1977), pp. 85-99; e J. MASSYNGBERDE FORD, *«Crucify him, crucify him» and the Temple Scroll*, ExpT, 87 (1976), pp. 275-78 [In 4QpNah frammenti 3-4 col.i riga 8 MORALDI, *Manoscritti di Qumran*, cit., p. 548, ha «appeso vivo *sul legno*», (N.d.C.)].

[28] Hengel ipotizza che queste «donne», accusate di stregoneria, fossero in effetti sadducei vittime della contro-reazione dei farisei durante il regno di Salome. Cfr. HENGEL, *Crucifixion*, cit., pp. 84-85. [Su questo argomento cfr. il Capitolo Secondo del presente volume, (N.d.C.)].

[29] Il verbo ebraico e aramaico *ṣlb* significa «appendere», «impalare». Può anche significare «crocifiggere». In siriaco *slb* significa chiaramente «crocifiggere».

[30] Cfr. m. Sanh. 6, 4; y. Chag. 77 d-78a; y.Shan. 23. Devo a Baumgarten la segnalazione di questi passi. Cfr. BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law*, cit., p. 176 [Per m.Sanh. 6, 4 cfr. *Mishnaiot*, a cura di V. Castiglioni, *op. cit.*, Ordine IV, p. 140: «tutti i lapidati venivano poi appiccati (il loro cadavere)», (N.d.C.)].

[31] Si veda m.Sanh. 7,1 (tr. it. *Mishnaiot*, a cura di V. Castiglioni, *op. cit.*, Ordine IV, p. 142). In un articolo erudito, D.J. Halperin dimostra che «gli ebrei adottarono la pratica della croci-

durre a sorvolare sul fatto che durante l'epoca di Gesù i romani applicavano questo tipo di pena capitale a ladri, rivoluzionari e ribelli [32]; che Antioco Epifane crocifisse ebrei durante la rivolta dei Maccabei (*Antichità* 12, 256); e specialmente che ebrei al potere crocifiggevano altri ebrei [33]. La crocifissione nell'antica Palestina aveva una lunga storia. Le sue origini esatte sono sconosciute, ma è possibile sia stata introdotta in Palestina durante l'epoca persiana. In occidente la crocifissione venne infine abolita da Costantino nel IV secolo [34]. L'opinione che Cicerone aveva della crocifissione, da lui definita un «flagello», alla fine ebbe la meglio sul parere di chi la considerava una forma d'intrattenimento [35].

I manoscritti del Mar Morto attestano crocifissioni in Palestina in epoca anteriore a quella di Gesù. Sappiamo che, dall'epoca di Erode il Grande sino alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C., i romani crocifissero migliaia di persone in Palestina [36]. Durante le sommosse seguite alla morte di Erode, nel 4 a.C., Quintilio Varo crocifisse duemila ebrei ribelli (Giuseppe Flavio, *Antichità* 17, 295). Gesù venne crocifisso insieme ad altri due uomini intorno al 30 d.C., e non esiste prova alcuna che quest'atto di Pilato sia stato unico. Più tardi, intorno al 52 d.C., apprendiamo da Giuseppe Flavio che Tiberio Giulio Alessandro condannò alla crocifissione due ebrei ribelli (*Antichità,* 20, 102). Abbiamo prove documentarie di numerose crocifissioni sporadiche sino ai tardi anni '60, allorché Tito costruì un muro attorno a Gerusalemme, e su di esso crocifiggeva cinquecento ebrei al giorno (Giuseppe Flavio, *Guerra* 5, 449-51).

fissione dai romani, e la ..."naturalizzarono" nella legge giudaica facendo appello a Deuteronomio 21, 22-23», HALPERIN, *Crucifixion, the Nahum Pesher and the Rabbinic Penalty of Strangulation*, JJS, 32 (1981), pp. 32-46. O. Betz sostiene che i rabbini, nell'interpretare Dt 21, 22-23, esortavano che il criminale venisse appeso all'albero dopo esser stato lapidato o giustiziato in qualche altro modo accettabile. Cfr. BETZ, *The Temple Scroll and the Trial of Jesus*, SWJTh, 30 (1987-88), pp. 5-8.

[32] Sui ladri, cfr. SyrMen 295: *Stealing is the constructor of a cross*, OTP, vol. 2, p. 600. A proposito dei rivoluzionari, R.A. Horsley argomenta fondatamente che i Vangeli sinottici rivelino, malgrado la loro apologetica, che Gesù minacciava il Tempio (direi il culto del Tempio), e asseriva che l'ordine antico stava volgendo alla fine. Cfr. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987, pp. 160-164. Molti studiosi aggiungerebbero però che le modalità con cui Gesù venne percepito non vanno fatte coincidere con quelle che erano le sue proprie intenzioni. Per altri crimini passibili di crocifissione cfr. HENGEL, *Crucifixion*, cit., pp. 33-35.

[33] Cfr. gli equilibrati commenti di E. BAMMEL in *Judaica: Kleine Schriften*, I, WUNT 37, Tübingen 1986, pp. 76-78.

[34] Per una concisa trattazione e bibliografia cfr. H.H. COHN, *Crucifixion*, EJ (1971), vol. 5, coll. 1135-35; e HENGEL, *Crucifixion*.

[35] CICERONE, *In Verrem* 2.5.162: *istam pestem*. All'epoca di Filone molti consideravano uno spettacolo le crocifissioni di Flacco. Cfr. FILONE, *In Flaccum* 72, 84-85.

[36] Cfr. H.-W. KUHN, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit: Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, in ANRW, II. 25.1 (1982), pp. 648-793.

Sin qui abbiamo considerato soltanto testimonianze letterarie di crocifissione in Palestina prima del 70 d.C. Benché si sappia chiaramente di migliaia di crocifissioni nel Vicino Oriente dell'antichità, è una sola la testimonianza archeologica che possediamo.

Nel 1968, gli archeologi israeliani scoprirono un complesso di tombe in uno dei sobborghi a nord di Gerusalemme, che, verso la fine dell'epoca del Secondo Tempio, fu sito d'una necropoli giudaica[37]. L'analisi, successivamente condotta, delle ossa presenti in uno degli ossari, rivelò i resti d'un essere umano di sesso maschile il cui osso calcaneare destro (*calcaneum*) era stato trapassato da un chiodo di ferro (ill. 3-4). L'estremità distale del chiodo si era piegata all'indietro, e a causa di ciò il chiodo, dopo la morte, non venne rimosso dal calcagno.

L'originaria pubblicazione delle conclusioni antropologiche, redatta da N. Haas nel 1970, risultò gravemente inficiata, in parte a causa della fretta con la quale i resti vennero nuovamente inumati, per ottemperare a quanto chiedevano alcune autorità religiose conservatrici[38]. Era indispensabile procedere ad un'ulteriore valutazione dei reperti. Quest'ultima venne condotta nel 1985, e cercò di eliminare gli errori contenuti nel precedente articolo[39]. Questa seconda valutazione fu basata su scrupolose analisi condotte sulle ossa prima che venissero nuovamente inumate. Vennero effettuati nuovi calchi, fotografie e radiografie. Un parziale sunto degli esiti:

1. La lunghezza del chiodo era di 11, 5 cm. e non di 17-18 cm come descritto da Haas. Ciò significa che sarebbe stato anatomicamente impossibile fissare entrambi i piedi con un solo chiodo, come Haas aveva supposto nella sua ricostruzione della crocifissione (ill. 2).

2. L'affermazione di Haas, che parte dell'osso calcaneare sinistro (*sustentaculum tali*) fosse attaccata all'osso calcaneare destro venne smentita dall'esame radiologico. Non venne trovata alcuna parte del calcagno (*calcaneum*) sinistro adiacente o commesso al destro.

3. Haas aveva sostenuto che «non vi era prova d'introduzione di un terzo individuo» nell'ossario. Noi invece abbiamo constatato che, inumati nell'ossario insieme ai resti di Jehohanan, vi erano non solo i resti d'un secondo adulto,

[37] SEE V. TZAFERIS, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar*, IEJ, 20 (1970), pp. 18-32, specialmente pp. 20-27.

[38] N. HAAS, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, IEJ, 20 (1970), pp. 38-59.

[39] J. ZIAS - E. SEKELES, *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal*, IEJ, 35 (1985), pp. 22-27.

verosimilmente di sesso maschile, ma anche quelli d'un bambino, che al momento della morte aveva dai tre ai quattro anni d'età. Il rinvenimento d'un secondo individuo di sesso maschile corrisponde a ciò che recita l'iscrizione sull'ossario: «Jehohanan e Jehohanan ben (figlio di) Jehohanan.» Non v'è dubbio che il figlio venne sepolto col padre, pratica giudaica usuale all'epoca del Secondo Tempio.

4. La valutazione da noi condotta non ha mostrato traccia alcuna di chiodi che penetrassero il polso o l'avambraccio. L'intaccatura da Haas interpretata come segno della penetrazione di un chiodo, è, a nostro avviso, d'origine non traumatica. Il danno, peraltro esiguo, riscontrabile nell'osso del polso è stato prodotto dal contatto con gli altri resti nell'affollato ossario. Intaccature simili sono state rinvenute su altre parti dello scheletro retro-cranico.

5. Il frammento di tassello ligneo sito al di sotto della testa del chiodo fu originariamente identificato come di legno di acacia o di pistacchio. Un'ulteriore analisi, condotta da botanici della Hebrew University, ha accertato che il frammento ligneo non proviene da nessuna delle due piante. Proviene invece da un ulivo.

6. Tra i resti scheletrici non si apprezzano elementi che provino un'amputazione post-mortem dei piedi, come invece asserito da Haas. Di conseguenza, la sua convinzione che all'arto inferiore dell'individuo fosse stato inferto un colpo di grazia è, a nostro avviso, priva di fondamento documentario. Le numerose fratture dell'arto inferiore non sono da porre in relazione alla crocifissione, ma piuttosto al tempo trascorso.

7. Haas errava nell'interpretare che la vittima fosse afflitta da palato fesso. Le radiografie sono state esaminate da sei specialisti della Johns Hopkins University School of Medicine, che hanno unanimamente concordato nell'asserire che non vi sono prove radiologiche che l'individuo fosse afflitto da questo difetto fisico. Il tentativo di ricostruzione facciale nell'originario referto di Haas non è pertanto suffragato da oggettivi riscontri medici.

8. Il tentativo di Haas di ricostruire la crocifissione (ill. 2) è, in base alla documentazione scheletrica di cui siamo in possesso, anatomicamente impossibile. Il chiodo penetrò nell'osso calcaneare destro lateralmente, mentre Haas, nella sua ricostruzione, mostra il chiodo che penetra il calcagno sinistro.

Cause della morte

Sin dal 1920, molti sono stati i tentativi di spiegare la causa medica della morte per crocifissione. Metodologicamente, la maggior parte dei tentativi fu fortemente condizionata dalla Sindone di Torino, reperto risalente al XIV seco-

lo, che si voleva fosse stato il sudario di Cristo[19bis]. La maggior parte di tali conclusioni è di conseguenza da considerarsi con una sana dose di scetticismo. Molti biblisti giudicherebbero probabilmente fuori luogo per una rivista scientifica l'articolo dal titolo *On the Physical Death of Jesus Christ*, apparso nel 1986 sul prestigioso «Journal of the American Medical Association»[40]. Avanzare argomentazioni simili è in pratica come se un paleoantropologo si avvalesse di un'interpretazione letterale della storia della creazione nel Genesi per ricostruire le origini dell'uomo.

Il più antico studio di quella che va considerata una forma assai scarsamente descritta e documentata di pena capitale venne compiuto nel 1925 da A.A. Le Bec, che propose la teoria dell'asfissía[41]. Questa teoria ipotizzava che, colle braccia sospese in alto, le due fascie di muscoli respiratori (i muscoli del diaframma e gli intercostali) finissero per essere progressivamente inibite, causando l'asfissía della vittima.

Il medico francese P. Barbet, nel suo celebre libro *A Doctor at Calvary* (1953), suffragò la teoria di Le Bec colla testimonianza oculare di prigionieri di guerra europei appesi per i polsi con i piedi gravati da pesi[42]. La morte sopraggiungeva in un lasso di tempo da sei a dieci minuti, manifestamente per asfissìa, come Barbet descrisse clinicamente[43].

[19bis] Gli autori scrivevano questa frase nel 1992, quando da poco erano stati resi noti i risultati della commissione di periti che datava la Sindone all'epoca medioevale. Ora, quando quei risultati sono stati fortemente messi in discussione da ulteriori ricerche e acquisizioni, anche questa frase degli autori deve essere relativizzata (Nota dell'Editore).

[40] W. Edwards, J. Wesley, M. Gabel, F. Hosmer, *On the Physical Death of Jesus Christ*, in «Journal of the American Medical Association», 255, n. 11 (21. 3.1986), pp. 1455-64 [Per una convincente ipotesi di «fabbricazione» della Sindone ad opera d'un abile artigiano del passato, nonché sulle varie ipotesi formulate sulla natura della Sindone, cfr. C. Papini, *Sindone, un mistero che si svela. Il "verdetto" americano non conferma l'autenticità*, Claudiana Editrice, Torino 1982. Della Sindone si preparano due ostensioni: una nel 1998, cinquecentesimo anniversario del completamento e consacrazione della Cattedrale di Torino, in cui il lenzuolo è conservato, e primo centenario dell'ostensione del 1898, in occasione della quale la Sindone venne fotografata per la prima volta, il che contribuì in modo determinante all'avvío delle ricerche scientifiche, e una nel 2000, anno del giubilco. In occasione dell'ostensione del 1998, che si terrà tra il 30 aprile e il 3 maggio, si svolgerà a Torino un convegno promosso dal Centro Internazionale di Sindonologia, con la partecipazione dei massimi esperti mondiali, (N.d.C.)].

[41] A.A. Le Bec, in «Catholic Medical Guardian», 3 (1925).

[42] P. Barbet, *A Doctor at Calvary: The Passion of Our Lord Jesus Christ as Described by a Surgeon*, tr. Earl of Wickow, New York 1963 [questa tortura era spesso praticata dai nazisti; vi venne spesso sottoposto il pastore Paul Schneider, internato e ucciso a Buchenwald per la sua resistenza al regime, cfr. la sua biografia a cura della moglie M. Schneider, *Der Prediger von Buchenwald*, Hänssler Verlag, Stuttgard 1995[6], (tr. it. *Paul Schneider. Il predicatore di Buchenwald*, Claudiana, Torino 1996), anche Jean Améry ricorda d'averla subíta, cfr. il suo *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett, Stuttgart 1977, tr. it. *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, (N.d.C.)].

[43] *Ibid.*, p. 208.

Barbet verificò anche l'ipotesi riguardante il fatto che le vittime fossero crocifisse nel palmo delle mani, e concluse che era insostenibile. Attaccando pesi a dei cadaveri, Barbet scoprì che il peso massimo che i palmi inchiodati erano in grado di sopportare era di quaranta chili, il che a mala pena equivale al peso normale d'un adulto. Barbet condusse poi esperimenti su braccia appena amputate da cadaveri: in queste conficcò il chiodo tra l'ulna e il radio, in prossimità del polso. Quest'area, affermò, sarebbe pienamente in grado di sostenere un adulto inchiodato ad una croce eretta[44].

Recenti ricerche di un medico americano, F. Zugibe, hanno messo in discussione i precedenti studi di Le Bec e Barbet[45]. Il dottor Zugibe conveniva che l'asfissía è la probabile causa di morte nel caso in cui la vittima sia sospesa per le mani, ma osservava che la morte per asfissía non è più sostenibile quando le braccia siano poste perpendicolarmente al torso. Per verificare quest'ipotesi, il dottor Zugibe sospese alcuni volontari suoi studenti ad una croce a Tau di forma tradizionale, munita di speciali sostegni per i piedi e per le mani, ed effettuò un monitoraggio delle reazioni fisiologiche a cui essi andavano incontro. A detta del dottor Zugibe, il dato critico qui in questione è l'angolo delle braccia poste in posizione perpendicolare della vittima. Se le braccia erano completamente tese non si riscontrava alcun segno di difficoltà respiratoria, pur con sospensioni delle braccia varianti dai cinque ai quarantacinque minuti. In base a questi esperimenti, il dottor Zugibe giunse alla conclusione che la causa della morte è lo choc ipovolemico causato dallo choc traumatico della crocifissione.

Le conclusioni del dottor Zugibe sono probabilmente esatte dal punto di vista medico, ma è il loro modello di ricerca che non è oggettivo, per quanto riguarda due elementi. Primo: egli presume a priori che tutte le vittime venissero inchiodate alla croce nella tradizionale maniera raffigurata nell'iconografia cristiana. Egli in tal modo non tiene conto di due dei tre suppliziati presenti nella scena della crocifissione (il buon ladrone e il cattivo ladrone), le cui mani vengono generalmente raffigurate legate alla croce, metodo che è possibile venisse praticato nell'antichità. Se il dottor Zugibe avesse condotto esperimenti con volontari legati alla croce «a mani sopra la traversa della croce», i risultati avrebbero potuto essere significativamente diversi. Secondo: il dottor Zugibe, come i suoi predecessori, è condizionato dalla convinzione che la Sindone di Torino sia autentica, e la utilizza per interpretare gli esiti dei propri esperimenti e le successive conclusioni.

Benché i ricercatori di formazione medica abbiano in buona fede cercato di determinare la causa della morte di un individuo crocifisso quasi duemila anni

[44] *Ibid.*, p. 110.
[45] F. Zugibe, *Two Questions About Crucifixion*, BR, 5 (1989), pp. 35-43.

fa, essi inconsciamente, in parte per via del loro far assegnamento sulla Sindone di Torino, presentano una spiegazione che risulta più ipotetica che storica. Di conseguenza, molto di ciò che è stato scritto finisce di rientrare nella categoria della mitologia medico-legale pseudo-scientifica.

Ricostruzione

L'interpretazione antropologica di fatti storici del passato è spesso in larga misura resa ardua dall'esiguità dei dati disponibili. Di conseguenza, non bisogna limitare le proprie valutazioni ai resti scheletrici. Si deve tener conto delle fonti letterarie d'epoca romana, e queste, come ben si sa, contengono numerose menzioni di crocifissioni[46]. Sfortunatamente, però, la documentazione letteraria fornisce pochi dettagli precisi su come i condannati venissero inchiodati alla croce. Gli stessi resti di Jehohanan forniscono solo pochi dati che aiutano a ricostruire il modo in cui egli venne crocifisso; siamo costretti a lavorare in base al solo *calcaneum* dell'arto destro, che venne trapassato da un chiodo di ferro lungo 11, 5 centimetri, recante tracce di materiale ligneo ad entrambe le estremità.

Nel ricostruire la crocifissione abbiamo fatto uso dei dati osteologici disponibili, unitamente alle osservazioni di Haas e di Barbet, e delle fonti storiche antiche. A detta di tali fonti, il condannato non portò mai tutta la croce, come comunemente si riteneva; portava, invece, solo la traversa orizzontale. La trave verticale veniva eretta permanentemente in un dato luogo, e qui veniva adoperata per più di un'esecuzione.

Da Giuseppe Flavio sappiamo che, nel corso del I secolo d.C., il legname, nell'area circostante Gerusalemme, scarseggiava a tal punto che i romani erano costretti a recarsi a dieci miglia dalla città per provvedersi del legname necessario alle macchine da guerra da loro adoperate negli assedi (*Guerra* 5, 522-23). Da questo resoconto possiamo con ogni verosimiglianza supporre che la penuria di legname possa aver condizionato l'economia delle crocifissioni, cosicché è possibile che tanto la trave verticale quanto la traversa orizzontale venissero adoperate più volte. L'assenza di danni di origine traumatica all'avambraccio e alle ossa del metacarpo della mano pare pertanto suggerire che le braccia del condannato fossero *legate* piuttosto che inchiodate alla croce. Vi è un'ampia serie di prove documentarie, letterarie e iconografiche, dell'uso di funi in luogo dei chiodi per fissare il condannato alla croce[47].

In Egitto, da dove, secondo una delle fonti, proveniva l'uso di crocifiggere,

[46] Cfr. in particolare HENGEL, *Crucifixion*, cit., pp. 22-38.

[47] Cfr. per es. J. HEWITT, *The Use of Nails in the Crucifixion*, HTR, 25 (1932), pp. 29-45.

la vittima non veniva inchiodata, bensì legata alla croce[48]. Il fatto che la crocifissione nel mondo antico fosse una forma comune di pena capitale, e che, ciò nonostante, essa ci sia documentata da un solo ritrovamento archeologico, fa ulteriormente pensare che la prassi più usuale di crocifissione consistesse forse nel legare la vittima alla croce. Se questa supposizione è corretta, la ragione per cui non vi sono in pratica testimonianze archeologiche di crocifissione risulta ovvia: un simile supplizio non lascerebbe sullo scheletro alcun riscontro traumatico.

Com'erano fissati gli arti inferiori di Jehohanan alla trave verticale? Il reperto fa pensare che la ricostruzione più logica sia che il condannato stava a gambe divaricate a cavalcioni della trave verticale, con ognuno dei piedi inchiodato lateralmente alla croce (ill. 1). Questa posizione aperta è presumibilmente la ragione per cui i carnefici scelsero di conficcare il chiodo nell'osso più largo del piede, il *calcaneum*. Il tassello di legno d'ulivo, i cui resti furono rinvenuti al di sotto della testa del chiodo, fu forse collocato con l'intenzione d'impedire al condannato di liberare il piede dal chiodo allargando il diametro della ferita in corrispondenza della testa del chiodo.

Questa ricostruzione teorica spiegherebbe anche perché l'estremità distale del chiodo era piegata verso il basso. Nell'inchiodare il piede destro alla trave verticale nel modo sopra descritto, è possibile che, come propongono Haas e Kuhn, il chiodo abbia accidentalmente incontrato un nodo nel legno, che ne piegò l'estremità all'interno e verso il basso[49]. Allorché il corpo venne, non senza alcune difficoltà nel distaccare la gamba destra, rimosso dalla croce, la famiglia del condannato si vide probabilmente impossibilitata a rimuovere il chiodo piegato, senza distruggere completamente l'osso calcaneare. La loro riluttanza a infliggere al corpo ulteriori oltraggi post-mortem ha preservato ai posteri la prova incontestabile della crocifissione.

In che misura questa discussione ci aiuta a comprendere i racconti della morte di Gesù contenuti nei Vangeli? Ovviamente è impossibile concludere che Gesù e Jehohanan vennero crocifissi esattamente nella stessa maniera. Ci troviamo tuttavia dinnanzi a dati e riflessioni che influenzeranno ipotesi e ricostruzioni.

Le modalità in cui la crocifissione veniva effettuata in epoca romana erano molte e svariate, in particolare durante la rivolta contro Roma del 66-70 d.C. Giuseppe Flavio riferiva di numerose crocifissioni avvenute appena fuori le mura di Gerusalemme.

[48] *Ibid.*, p. 40.

[49] HAAS, *Anthropological Observations*, 58; e H.-W. KUHN, *Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar: Bilanz einer Entdeckung*, in *Theologia Crucis-Signum Crucis: Festschrift für Erich Dinkler*, a cura di C. Andresen e G. Klein, Tübingen 1979, pp. 303-34.

In uno dei resoconti, egli riferiva che i soldati romani:

Spinti dall'odio e dal furore... si divertivano a crocifiggere i prigionieri in varie posizioni, e tale era il loro numero, che mancavano lo spazio per le croci e le croci per le vittime (*Guerra* 5, 451)[50].

L'ossario che ha conservato i resti di Jehohanan non accoglieva, probabilmente, una di queste sventurate vittime della crudeltà romana. Jehohanan venne crocifisso prima, in epoca più prossima a quella della crocifissione di Gesù.

Torniamo, da ultimo, alla questione sollevata dalla presenza di *tlh* nei manoscritti del Mar Morto. Gli studiosi hanno ingaggiato una dura lotta con questo verbo, spesso presupponendo che la crocifissione avvenisse inchiodando la vittima al legno. Ora noi apprendiamo dalle indagini antropologiche condotte sulle ossa di Jehohanan che egli venne «appeso» per le braccia a una barra o a un albero posti orizzontalmente. Qualsiasi residuo problema riguardante il tradurre *tlh* dandogli il significato di crocifissione non dovrebbe avere più, ormai, ragion d'essere.

Conclusioni

La nostra analisi dei manoscritti del Mar Morto e dei resti di Giv'at ha-Mivtar porta alle seguenti conclusioni: *1)* Non vi è alcuna prova che il Maestro di Giustizia sia stato martirizzato o crocifisso. *2)* Egli fu senz'altro per alcuni riguardi un precursore di Gesù[51], ma non venne crocifisso; e senz'altro non fu venerato come Messia crocifisso. *3)* Il verbo «crocifiggere» compare nei manoscritti del Mar Morto (4QpNah, 11QTemple). *4)* Gli archeologi hanno rinvenuto i resti d'un uomo crocifisso appena fuori del perimetro urbano di Gerusalemme, verso nord. Hanno potuto riscontrare che l'uomo venne crocifisso, come Gesù, presso Gerusalemme, in un qualche anno della prima metà del I secolo d.C. *5)* Sul fianco dell'ossario apprendiamo quale fosse il nome dell'uomo crocifisso: «Jehohanan». *6)* Gli antropologi hanno sostenuto che un accurato studio delle ossa può indicare come l'uomo venne crocifisso, e noi possiamo cercar di capire come egli possa esser morto. *7)* Complessivamente, questi studi contribuiscono a far luce sulla crocifissione di Gesù: fornendo una testimonianza palpabile della crocifissione nella Palestina del I secolo, ricordandoci che migliaia furono gli ebrei crocifissi, rivelandoci che veniva praticato più di un tipo di crocifissione, dimostrando che a volte le mani potevano esser legate ma i piedi inchiodati alla croce lignea, e costringendoci a immaginare le terrificanti sofferenze deliberatamente inflitte con un simile supplizio.

[50] Flavio Giuseppe, *La Guerra Giudaica*, cit..

[51] Cfr. Capitolo Primo del presente volume.

Capitolo Undicesimo

DUE ASCESI AL CIELO GESÙ E L'AUTORE DI 4Q491

Morton Smith

Scrivo questo articolo con molto piacere, perché rende noto un nuovo indizio che conferma un'ipotesi che pubblicai nei 1973. Per chiarire l'argomento, però, devo rapidamente passare in rassegna l'indizio che condusse a quell'ipotesi. Di conseguenza, i lettori che già conoscono le mie ricerche troveranno forse la prima parte di questo capitolo un po' ripetitiva. Il materiale inedito comincia con la seconda parte.

I

Clemente Alessandrino dice che nella sua chiesa (175-200 d.C.) un «Vangelo segreto» che si riteneva fosse stato scritto da Marco, veniva «accuratamente custodito» e «letto soltanto a coloro che vengono iniziati ai grandi misteri» [1]. Egli cita anche un frammento di questo Vangelo, una versione della storia di Lazzaro

[1] Lettera a Teodoro, folio 1, verso, righe 1-5, in M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973, pp. 448-53 [cfr. anche ID., *Jesus the Magician*, Cambridge-New York 1987, tr. it. *Gesù Mago*, Gremese Editore, 1990 (N.d.C.)]. Il testo greco è riprodotto in *Clemens Alexandrinus III*², ed. O. Stählin, L. Früchtel e U. Treu, GCS, Berlin 1970. Molti sono gli studiosi che hanno accolto la lettera come probabilmente autentica (M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., p. 67), e lo studio della lingua e dello stile hanno di molto avvicinato la probabilità alla certezza (M. SMITH, *Clement*, cit., pp. 5-85). Nondimeno, il contenuto del frammento di vangelo che la lettera cita ha suscitato tutta una serie di attacchi. Per conoscere lo stato della questione nei primi anni '80 cfr. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Mark, the Score*, Cambridge, HTR, 75 (1982), pp. 449-61. Per l'ubicazione attuale del manoscritto (la Biblioteca del Patriarcato a Gerusalemme), cfr. T.J. TALLEY, *Liturgical Time in the Ancient Church*, in *Liturgical Time: Papers read at the 1981 Congress of the Societas Liturgica*, ed. W. Vos e G. Wainright, Rotterdam 1982, p. 45 (anche in «Studia Liturgica», 14 nn. 2-4 [1982]).

di Giovanni 11, 1-44. Questa versione è scritta in stile marciano ed è, da un punto di vista di analisi delle forme, più primitiva del testo giovanneo[2]. Inoltre, esso continua riferendo che Gesù e i discepoli si recarono alla casa del giovane dopo che egli era stato risorto, e si trattennero con lui per sei giorni, dopo i quali fu lui ad andare da Gesù, «indossando soltanto una veste di lino», e «si trattenne con lui quella notte, perché Gesù gli insegnò il mistero del regno di Dio»[3].

Indipendentemente dal fatto che questo resoconto sia o non sia stato scritto dall'autore del Vangelo canonico di Marco, esso era quasi certamente venerato e letto nei «misteri» celebrati nella chiesa di Clemente ad Alessandria. Clemente, a giudicare dalle sue opere che ci sono state conservate, era un modello di condotta ascetica. Di conseguenza, la storia doveva esser stata interpretata come una storia che aveva un significato edificante.

La chiave di tale significato risiede nella veste di lino indossata come unico indumento. Questa era una veste usuale nelle antiche cerimonie religiose, soprattutto in quelle misteriche; era consueto per le visioni magicamente indotte, e divenne l'indumento comune del battesimo cristiano, il mistero d'iniziazione della chiesa[4].

Un quarto di secolo prima che Marco scrivesse, il battesimo e l'eucaristia erano stati classificati da Paolo tra i «misteri di Dio», ch'egli amministrava (1 Cor 4, 1). Pertanto, dato l'indumento caratteristico, l'ambientazione notturna (i misteri venivano di solito celebrati di notte), e la spiegazione conclusiva (che Gesù «gli insegnò il mistero del regno di Dio»), pare ci si attendesse che il lettore capisse che Gesù amministrò un mistero[5]. Se il lettore fosse

[2] M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., pp. 148-58; contrario è R.E. Brown, *The Relation of «The Secret Gospel of Mark» to the Fourth Gospel*, CBQ, 36 (1974), pp. 466-85. L'esame dei testi condotto da Brown si ferma prudentemente proprio poco prima che il loro parallelismo diventi sufficientemente stretto da produrre conclusioni probabili.

[3] Folio 2, recto, righe 6-10, in M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., p. 452.

[4] Per l'uso pagano cfr. Apuleio, *Metamorfosi* 11, 3; W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[4], n. 736 (Andania), sez. 4; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-Mass. 1987, ff. 6 e 12 (tr. it. *Antichi culti misterici*, Laterza, Bari 1991). Per le visioni magiche cfr. K. Preisendanz e A. Heinrichs, eds., PGM 3, 706. 712; 4, 88. 171-75, 3095. Per la pratica cristiana cfr. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., p. 175-77.

[5] In *Clement*, cit., osservai che un'obiezione a questa teoria poteva esser avanzata in base al fatto che viene detto che «Gesù gli insegnò il mistero del regno di Dio», mentre i misteri venivano in genere «dati» e non «insegnati» (M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., p. 183). Una mezza dozzina di recensori, non meno ignoranti di me, fecero propria la mia stessa obiezione, e proclamarono che confutava la mia teoria. Di conseguenza, sono ben lieto di annunciare che ho trovato prova che ero in errore – ho trovato, cioè, un buon numero di passi in cui si dice che i misteri e/o i riti magici vengono «insegnati»; eccoli: Erodoto 2, 171; Dionigi d'Alicarnasso, *Ant.Rom.* 1, 68; Porfirio, *De abstinentia* 4, 16; *Orac. Chald.* (ed. des Places) 224, 1; PGM 4, 750. 1372.

stato un cristiano, avrebbe anche capito che il rito iniziatorio di questo mistero era il battesimo[6].

Che Gesù avesse fondato un culto misterico non dovrebbe sorprendere. Si trattava di qualcosa che ci si attendeva che uomini dotati di straordinari poteri religiosi facessero. Tali culti erano in genere attribuiti a grandi uomini del passato (Mosè compreso)[7], ma alcuni vennero fondati in epoche storiche. Vi furono, per esempio, misteri di re Tolomei e di imperatori romani[8]. Luciano (che classificava il cristianesimo come culto misterico[9]), ci ha lasciato un esauriente racconto del fondatore e della fondazione di un culto di grandissima fortuna, del II secolo, ben documentato dalle monete coniate in onore di questa particolare divinità[10]. I culti fondati da Simone di Samaria e da altri impropriamente detti «gnostici», sarebbero probabilmente riconosciuti come «misteri», se i loro tratti distintivi non fossero stati offuscati dall'immersione nell'atmosfera «gnostica» di Ireneo[11]. Bene ha fatto W. Burkert, nel suo acuto studio *Mistery Cults*, a mettere in particolare evidenza che questi erano *culti*, e ad «abbandonare il concetto di *religioni* misteriche sin dal principio» (corsivo suo), perché «in epoca pre-cristiana» i misteri «apparivano come forme mutanti, come tendenze, o opzioni, all'interno dell'unico, variegato, e tuttavia ininterrotto, conglomerato dell'antica religione» (pp. 3-4). Non mi resta che aggiungere, qui che l'operato di Gesù si svolse in epoca pre-cristiana.

Se supponiamo che Gesù abbia fondato un culto misterico, e che il rito d'iniziazione fosse una qualche sorta di «battesimo» (o immersione)[12], dobbiamo ora chiederci: qual era il mistero? Marco 4, 11 e il «Marco segreto» dicono che era «il mistero del regno di Dio». Ciò lo rende piuttosto diverso da altri culti. Questi ultimi erano «misteri di» varie divinità, e il mistero rivelato da ognuno era una qualche sorta di prassi e/o conoscenza, grazie alle quali l'ini-

[6] Le affermazioni di Giovanni secondo le quali Gesù battezzava (Gv 3, 22; 4, 1) sono corroborate da importanti considerazioni storiche; cfr. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., pp. 201-64.

[7] Diodoro 3, 65, 6; 5, 64, 4, PGM 12, 92-95.

[8] M. NILSSON, *Royal Mysteries in Egypt*, HTR, 50 (1957), pp. 65 ss.; H. PLEKET, *An Aspect of the Emperor Cult*, HTR, 58 (1966), pp. 331 ss.

[9] *De morte Peregrini* 11.

[10] Glicone. Cfr. LUCIANO, *Alexander*, e *Lexicon Iconographicum* 4, 1, 279-83; 2, 161-62 [Nell'*Alexander seu Pseudomantis*, Luciano tratta del contemporaneo Alessandro di Abonotico (115 c.a. d.C.-175), che verrà menzionato in seguito nel presente testo, e lo qualifica come falso profeta; pseudo-taumaturgo, Alessandro di Abonotico inaugurò un culto al cui centro stava appunto il dio Glicone, cfr. *Luciani Samosatensis Opera*, ed. Dindorf, Parigi 1840, pp. 326-44 (N.d.C.)].

[11] Cioè *Contra haereses* 1.

[12] L'insistenza della lettera agli Efesini che il lettore debba riconoscere «un solo battesimo» (Ef 4, 5) è giustificata dai racconti degli Atti secondo i quali ve n'erano diversi (At 8, 12-17; 18, 24-26; 19, 3-4).

ziato poteva acquisire il favore del dio, e di conseguenza fruire, tanto in questa vita che in quella a venire, delle benedizioni che il dio intendeva conferirgli.

Il regno di Dio, invece, era impersonale. Non dobbiamo pensare ad esso come una mera metonimia per «Dio», dal momento che si dice che vi si «entra». Del regno di Dio si parla di solito come d'un luogo, ma un luogo che può muoversi, e «venire». La spiegazione più verosimile è quella che lo concepisce come l'area del governo di Dio, area che presto egli estenderà. Pertanto, il «mistero» del regno di Dio – il modo di trarne benefici – doveva consistere nel sapere quando sarebbe «venuto», cioè sarebbe stato esteso alla terra. Ma, sebbene i Vangeli contengano molte rassicurazioni che il regno di Dio è «vicino»[13], il momento preciso della sua venuta non viene mai specificato. Vi sono parimente molti avvertimenti affinché si vigili e lo si attenda, e affermazioni secondo le quali esso verrà quando meno lo si aspetta, per esempio «come un ladro di notte»[14]. Inoltre, si attribuisce a Gesù l'affermazione secondo cui persino il Figlio non sa quando il regno verrà; solo Dio lo sa (Mc 13, 32; Mt 24, 36). A credere ai Vangeli, pertanto, la vicinanza del regno non era, per Gesù, un mistero, ma un messaggio da proclamare.

Un altro complesso di detti mette in rilievo o, a seconda dell'opinione dell'esegeta, contraddice il precedente. Questi detti dichiarano che il regno è non solo vicino; è qui. In confronto ai precedenti, questi sono di solito meno chiari – così, per esempio, la serie di parabole che indicano che il regno è già nel mondo, un tesoro da prendere ora (Mc 4, 26. 30; Lc 13, 21; Mt 13, 44. 46). Questi sembrano frammenti di insegnamento che intendevano – come Gesù disse – *non* essere compresi da quelli di fuori (Mc 4, 11-12). Avere un mistero è qualcosa di redditizio; la gente pagherà per esservi iniziata, come dimostrarono Alessandro di Abonotico e Sigmund di Vienna. Poi vi sono detti che affermano che il regno è ora accessibile: è a portata di mano (Lc 17, 21); lo si può ottenere con la violenza, e i violenti se ne impadroniscono (Mt 11, 12; il parallelo in Lc 16, 16 dice che ognuno si sforza per entrarvi, una pia revisione); coloro che vi *stavano* entrando ne erano impediti (Mt 23, 13); uno scriba può già essere un discepolo del regno (Mt 13, 52). Questi detti culminano in un'altra serie che ci fa certi che quelli che abbiamo visto erano gli obiettivi comuni dei culti misterici – i benefici che gli iniziati potevano ottenere: essi sono esentati dal digiunare – o lo erano, fintanto che Gesù era con loro (Mc 2, 19); non sono tenuti a una scrupolosa osservanza del sabato (Mc 2, 23-27), o delle leggi di purità (Mc 7, 2-13); sono in grado di esorcizzare (Mc 3, 15; 6, 7; Lc 10, 17); possono guarire gli infermi e proclamare la venuta

[13] Mc 1, 15; 13, 28. 29; Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7; e paralleli.

[14] «Vigilate» (Mc 13, 35. 37 e paralleli) «come un ladro di notte» (cfr. Mc 24, 43 e paralleli; 1 Ts 5, 2-6).

del regno (Lc 10, 9). Il più piccolo tra loro è più grande del Battista (Lc 7, 28). Essi otterranno qualsiasi cosa chiederanno (Lc 11, 10); o perlomeno non devono stare in ansia per mangiare, bere o vestirsi (Lc 12, 29-31); e Gesù li ristorerà (Mt 11, 28). I loro nomi sono già scritti nei cieli (Lc 10, 20).

Con tutte questi benefici promessi [15] che si avranno all'entrare nel regno, e colla garanzia che ciò può essere fatto ora (al limite, con la violenza), siamo condotti direttamente a porci le seguenti domande: «Dov'è il regno?» e «Come possiamo entrarvi?». A queste i Vangeli non danno risposta. Presumibilmente la risposta veniva data nel «mistero del regno di Dio».

Questa conveniente congettura porta ad un'ulteriore domanda: cos'avrebbe potuto fare, Gesù, nel suo rito misterico, per persuadere i suoi iniziati ch'essi erano entrati nel regno, e che ora avrebbero goduto di questi benefici, e per far questo con tale potenza che essi non solo lasciarono ogni cosa per seguirlo per le strade della Palestina, ma, persino dopo che era stato preso e crocifisso, lo videro risorto dai morti, lo osservarono ascendere al cielo e ri-modellarono le loro speranze così da continuare a credere in lui? Qualsiasi cosa abbia fatto, il suo effetto era folgorantemente diverso da quello di qualsiasi insegnamento rabbinico a noi noto. L'equivalente veterotestamentario più prossimo è la chiamata di Eliseo da parte di Elia, ma le somiglianze sono di minore impatto, e le conseguenze banali, a paragone. Di conseguenza, dobbiamo avanzare delle ipotesi [16].

I passi di tale ipotesi sono i seguenti: primo, quanto al battesimo: alcuni indizi che fanno pensare che Gesù battezzasse sono già stati prima brevemente trattati, ma ciò che soprattutto ci induce a supporre che lo facesse è il grande cambiamento intercorso dal battesimo del Battista a quello che conosceva Paolo. Il battesimo di Giovanni Battista (30 circa d.C.) si limitava a rimuovere le impurità e rimettere il peccato, ma, secondo Paolo – se si suppone ch'egli si sia attenuto fedelmente all'insegnamento impartitogli quando fu battezzato (35 circa d.C.) – nel battesimo egli morì, il suo corpo venne assorbito dallo spirito di Gesù, e lui e il suo corpo vennero innalzati da questo spirito a una nuova vita, una lunga battaglia in cui lo spirito finirà per soggiogare e riforgiare il corpo (2 Cor 4-5; Rm 6-8). Queste idee riflettono forse il complesso di simbo-

[15] Nessuno dei quali, fra l'altro, ha nulla a che fare con un cambiamento di governo della Palestina, tantomeno dell'Impero romano.

[16] Per quanto riguarda questo punto, la trattazione ha seguíto da presso il senso piano, evidente dei Vangeli. Ecco perché così tanti critici avvezzi ai luoghi comuni l'hanno trovata inaccettabile – i liberali, perché riconosceva per autentici molti elementi ch'essi sarebbero stati ben lieti d'accantonare come «non-storici»; i conservatori perché prestava fede al senso evidente di molti elementi che essi manipolavano tramite l'«esegesi». Entrambi i partiti esemplificano il paradosso degli studi neotestamentari del secolo scorso: la combinazione d'una «ricerca del Gesù storico» e d'una determinazione a non riconoscerne affatto i tratti storici.

logie di morte e risurrezione posteriore all'esperienza della Pasqua, ma ciò non è fondamentale. La nozione fondamentale è quella d'esser posseduti da uno spirito più potente, che scaccia non solo la morte ma anche il peccato, e sottomette il corpo all'ordine. Ciò risale a prima della Pasqua, all'operato di Gesù come esorcista. Si dice che molti dei suoi seguaci siano state donne dalle quali erano stati scacciati spiriti cattivi (Lc 8, 2-3) – dalla, dovremmo dire, potenza della sua personalità, ma essi dicevano: «dal suo spirito». Potremmo pertanto supporre che il battesimo impartito nel suo mistero era un battesimo simile a quello che lui stesso – a differenza degli altri seguaci del Battista – aveva sperimentato, un battesimo nel quale l'iniziato era posseduto dallo spirito. Questo è quanto Paolo credeva e la chiesa ancora insegna ufficialmente. È possibile che fosse vero.

Secondo: per quanto riguarda l'entrare nel regno. Accettiamo l'opinione comune che il regno di Dio è l'area del governo di Dio, in primo luogo i cieli, dove risiedono Dio e il suo trono (Mt 6, 1. 9, ecc.; Ap 4, 2, ecc.)[17]. Là si pensava che Gesù fosse asceso nel momento della o dopo la sua risurrezione[18], e i cristiani speravano di andarvi immediatamente dopo la morte[19], credenza che contraddiceva quella prevalente nel giudaismo. Alcuni affermavano addirittura d'esservi stati da vivi[20]. Di conseguenza non sorprende che Giovanni 3, 12-13 faccia affermare a Gesù stesso d'esser stato in cielo (e Gv 3, 31-32 adduce un'improbabile conferma di tale asserzione da parte del Battista). Una quantità di prove secondarie – non probatorie, ma di certo non prive di valore – tende a corroborare l'ipotesi che Gesù durante la sua vita asserisse d'esser asceso al cielo[21].

Queste storie d'ascensione erano popolari nel pensiero dell'epoca, in particolare tra i giudei. Una mezza dozzina di pseudoepigrafi dell'Antico Testamento attribuiscono ai loro eroi d'aver visitato i cieli[22]. Non vi sono pertanto dubbi che l'idea fosse ben nota a Gesù. Più importante è il fatto che vi era un metodo per conseguire l'esperienza tramite auto-ipnosi (presentata come magia, ma che comportava l'attesa degli eventi, la recitazione di formule ripetitive, il guardare fisso il sole (forse), la regolazione del respiro; cfr.

[17] Citazioni più esaurienti in M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., pp. 202-4.

[18] Col 3, 1; Gv 20, 17; At 1, 9; Lc 24, 51.

[19] 2 Cor 5, 1-10; Fil 3, 20; Mc 10, 21; Lc 6, 23; 12, 23; ecc..

[20] 2 Cor 12, 1-5, presumibilmente per controbilanciare le affermazioni dei rivali di Paolo; Col 2, 18; Ap 4, 1-2; 1 Pt 1, 11.

[21] Il materiale è raccolto in M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., pp. 240-48.

[22] Cfr. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, cit., pp. 238-40, bibliografia in n. 1 LAE 25; 1 En *passim*; TAb 10; ApAb 15; TLevi 6-8; 3Bar 2-4; ecc.

PGM 4, 475-829, specialmente 537-40)[23]. Lo stesso rito include istruzioni per «valersi d'un altro iniziato così che lui solo possa udire con te le cose che vengono dette... e se desideri per mostrargli (le cose viste)...». Seguono istruzioni per i preliminari che lo disporranno a sottoporsi all'ipnosi.

Se in effetti è vero che un uomo che pratichi l'auto-ipnosi può comunicare le proprie allucinazioni ad un compagno, abbiamo qui il tipo di mezzi coi quali Gesù potrebbe aver introdotto i propri iniziati nel regno di Dio, e potrebbe aver dato loro esperienze, come quella della sua trasfigurazione, che li prepararono a vederlo risorto dai morti e, colla loro venerazione, a far di lui il «Salvatore del mondo». Quest'ipotesi mi pareva, e mi pare, la spiegazione più verosimile dei dati che possediamo.

II

Quest'ipotesi, ovviamente, venne subito respinta dalla maggior parte degli studiosi di Nuovo Testamento, dal momento che non avevano «mai sentito di una cosa simile»: secondo loro questa era una ragione sufficiente. Così lasciai stare la faccenda.

Ora, con mio grande stupore, i frammenti di Qumran ci hanno fornito un piccolo componimento poetico scritto da un qualche egoarca, che affermava d'aver fatto esattamente ciò che io ipotizzavo Gesù affermasse d'aver fatto: essere, cioè, entrato nel regno dei cieli, e esservisi assicurato il possesso d'un seggio, continuando però nel frattempo a dimorare sulla terra, e a proseguirvi la propria opera d'insegnamento.

Il frammento in questione è edito come colonna 1 del frammento 11 di 4Q491[24]. M. Baillet dice che il materiale edito come col. 2 dello stesso fram-

[23] *PGM* 4 risale al IV secolo d.C., all'incirca la stessa epoca dei manoscritti *Sinaiticus* e *Vaticanus* del Nuovo Testamento, i più antichi onciali del Nuovo Testamento. Si tratta d'una miscellanea in cui sono stati copiati molti manoscritti anteriori. La fonte delle righe 475-829 era un manoscritto in cui un testo ancora precedente (un rito per rendere immortale l'uomo per intervento del dio sole), era stato rielaborato come lettera che diceva a una donna come ottenere un oracolo favorevole dal dio della stella polare. Pare certo che l'autore della lettera non usò la prima copia della formula magica originale, pressoché certo che l'antologizzatore di PGM non usò la prima copia della lettera, e molto verosimile che il testo che possediamo non sia la prima copia dell'antologia. Di conseguenza, il testo che abbiamo è presumibilmente *almeno* della sesta generazione letteraria, se contiamo la formula magica originale come n. 1 (cioè: formula magica, copia, lettera, copia, antologia, copia). Calcolando una media di trenta, quarant'anni per ogni generazione letteraria (cioè, per ogni iato tra autografo e copia *conservata*) questo computo porterebbe a datare la formula magica originale alla seconda metà del I, o alla prima metà del II secolo d.C. I Vangeli risulterebbero pertanto risalenti alla stessa epoca di questa formula magica.

[24] M. BAILLET, DJD 7, Oxford 1982, pp. 26-29; tavola VI. [La pubblicazione di Baillet è segnalata in MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, cit., p. 633; cfr. anche p. 78, con le seguenti parole

mento è stato assemblato unendo diciassette frammenti, e che l'esigua connessione tra le due colonne è «solo probabile»[25]. Avrebbe potuto aggiungere «se mai esiste», dal momento che la seconda colonna è chiaramente un frammento del testo del Rotolo della guerra, in cui questo frammento d'auto-esaltazione non ha evidentemente alcun posto. La descrizione di Baillet della parte principale della col. 1 come «un cantico dell'arcangelo Michele», fu probabilmente un atto d'ardimento disperato. Dal momento che i frammenti sono stati accozzati insieme principalmente in base a somiglianze del supporto pergamenaceo e della calligrafia, e dal momento che è verosimile che lo stesso scriba colla stessa grafía abbia scritto parecchi testi differenti su pezzi differenti della stessa pelle, non è verosimile attribuire questo testo al Rotolo della guerra. Ancor più dubbia è la sua collocazione nel Rotolo della guerra. Apparentemente, non vi erano indizi esterni per l'ordine dei frammenti. Baillet sembra aver collocato quelli che avevano paralleli col Rotolo della guerra nella sequenza in cui i paralleli ricorrevano in quel testo, e poi inserito quelli che non avevano paralleli dovunque pensava potessero esser inseriti. Di conseguenza, questo testo può esser trattato isolatamente. È possibile che questo materiale venga da una raccolta di componimenti poetici analoghi agli Inni di ringraziamento, e una *lamed* di dimensioni più grandi di tutto il resto, che compare nel testo edito da Baillet, ma della quale solo una linea verticale compare sul suo manoscritto – e di cui Baillet non riusciva a intuire quale potesse essere l'uso – può, se si cerca di procedere a ipotesi sensate, essere stato il numero del componimento poetico (o del libro di componimenti poetici?) che inizia a fianco di essa[26].

Ho discusso il testo di Baillet nel 1986, a un convegno della New York University sui rotoli del Mar Morto[27]. Il mio intervento discuteva i dettagli di critica testuale e le ipotesi sulle quali dovevano basarsi le integrazioni delle (relativamente esigue) lacune.

Dal testo corretto e integrato risulta che i resti conservatici della colonna 1 contengono frammenti di tre componimenti poetici. Il primo, che finisce con *'ōlāmim* alla riga 11 (p. 26) di Baillet, è la conclusione d'un inno in lode di Dio: non ci interessa. Il terzo, che inizia con la riga 20 di Baillet, è da questi

(a proposito di 4Q482-4Q520): «vi sono testi halakici, liturgici e sapienziali del tipo che si leggono qui nelle pagine seguenti (i.e. nel Libro dei Misteri); ma sono in uno stato molto frammentario». Moraldi non include il frammento 4Q491 (= 4QM[a]) nella sua traduzione. La tr. pertanto, e anche in vista della critica testuale che segue, è qui condotta sull'ingl. dell'A., ricontrollato sulla versione che del brano dà F. García Martínez in *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, p. 168 (N.d.C.)].

[25] Baillet, DJD 7, Oxford 1982, p. 27.

[26] *Ibid.*, tav. VI.II.11 e p. 28.

[27] Gli interventi di quel convegno sono editi col titolo: *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. L.H. Schiffman, JSPS, JSOT/ASOR 2, Sheffield 1990; il mio articolo è alle pp. 181-88.

descritto con una certa verosimiglianza come un «cantico del giusto»: anche questo non ci interessa. Le nove righe interposte sono un breve peana d'autoelogio, che sarà più chiaro se tradotto come componimento in versi. Le differenze dalla lezione del Baillet sono indicate nella nota alla traduzione[28]:

> [El Elyon mi diede un seggio tra] coloro che sono perfetti in eterno,
> un trono potente nell'assemblea degli dei.
> Nessuno dei re dell'oriente vi si assiderà
> e i loro nobili non [vi si accosteranno].
> Nessun edomita mi uguaglierà nella gloria,
> e nessuno sarà esaltato tranne me, né muoverà contro di me.
> Poiché ho assunto il mio seggio nell'[assemblea] nei cieli
> E nessuno [trova a ridire di me][29].
> Sarò ascritto nel novero degli dei
> e riconosciuto nella santa assemblea.
> Non desidero [oro] come desidererebbe un uomo carnale;
> tutto ciò che è prezioso per me sta nella gloria del [mio Dio].
> [La condizione di un tempio santo] che non dev'essere violato[30]
> mi è stata attribuita, e chi può paragonarsi a me nella gloria?
> Quale viaggiatore farà ritorno
> e narrerà[31] [di qualcuno come me]
> che [rida] delle afflizioni come io faccio?
> e chi è come me [nel portare] il male?
> Inoltre, se enuncio la legge in un pronunciamento[32]
> [la mia direttiva] è senza paragone [con quella di alcuno].
> E chi mi attaccherà[33] per le mie parole?
> E chi conterrà il flusso del mio parlare?
> E chi mi citerà in giudizio e mi sarà pari?

[28] (Per la tr. cfr. n. 24 sopra). I Professori Shaye Cohen e Burton Visotzky e il Dr. Seth Schwartz mi hanno fornito consigli di grande utilità circa l'integrazione del testo, il che mi ha evitato diversi errori.

[29] Leggendo *yod* dinnanzi a *mem*, in luogo della *waw* di Baillet, che egli stesso definisce dubbia.

[30] *'y* come negazione, qui con una *alef* finale, è dubbia in Gb 22, 30, ma comune nella Mishnah. È possibile che il suo uso sia stato intensificato per via dell'esigenza di rendere l'*alfa* privativa greca, per esempio: *'y 'pšr* per *adynaton*, *'y lbwz* per *asylon*, ecc.

[31] Leggendo *mem* in luogo della *kaf* di Baillet, e una *pe* mediale in luogo della sua *pe* finale. Baillet stesso definiva dubbi entrambi i punti della propria lezione. Anche leggendo *yod* in luogo della sua *waw*.

[32] Cancellando la *nun*, probabilmente dovuta a dittografia, e leggendo *beth* in luogo di *waw* prima di *horayah* [rendo con «in un pronunciamento» l'ingl. «in a lecture»; F. GARCÍA MARTÍNEZ ha: «*He* sido istruido, pero non hay enseñanza comparable», cfr. *Textos de Qumrán*, cit., Madrid, p. 168, (N.d.C.)].

[33] *Gdd*, «attaccare»; Sal 94, 21; CD 1, 20. Come indica la puntazione nel manoscritto, la seconda *waw* andrebbe cancellata.

Nella mia sentenza legale [nessuno] mi [si opporrà] .
Sarò ascritto nel novero degli dei,
e la mia gloria, con [quella de] i figli del re.
Né l'oro fino, né loro di Ofir
[possono stare a pari della mia sapienza].

Dal momento che Baillet attribuiva il componimento poetico all'arcangelo Michele, quest'attribuzione dev'essere brevemente discussa[34].

Michele nel testo non viene mai menzionato. Nel Rotolo della guerra il suo nome è scritto su alcuni scudi (1QM 9, 15-16); e dopo che i malvagi hanno ottenuto quell'unica vittoria loro consentita, il sacerdote capo, nel tentativo di rinfrancare i giusti, promette che El invierà Michele in aiuto a Israele (1QM 17, 6-7) – che davvero non pare essere il posto più adatto perché l'eroe encomi la sua abilità di legislatore. Un arcangelo si sarebbe forse abbassato a vantarsi che nessuno dei re dell'oriente si assiderà sul suo trono celeste, né i loro nobili vi si accosteranno? Quando prosegue dicendo che nessun edomita potrà rivaleggiare con lui in gloria, l'edomita che ha in mente è probabilmente Erode il Grande[35]. Di conseguenza, i nobili dei re dell'oriente, che precedevano l'edomita, erano probabilmente i sostenitori Parti di Antigono, che venne prima di Erode e venne spodestato nel 37 a.C. Il fatto che colui che parla consideri opportuno contrapporsi a loro, data probabilmente questo pezzo d'oratoria ai primi anni del regno di Erode. In base all'esame paleografico, Baillet riteneva che il manoscritto andasse ascritto o al periodo tardo-erodiano o all'inizio del periodo erodiano[36].

Michele non avrebbe avuto bisogno di sottolineare la propria indifferenza al danaro. Colui che parla fa intendere che la propria indifferenza gli ha ottenuto la condizione di un tempio che non dev'essere depredato, un onore assai ambito nella tarda epoca repubblicana, ma non dagli arcangeli, che non ne avevano di certo bisogno. Colui che parla si contrappone forse al Tempio di Gerusalemme. Al Tempio e all'intera città era stata garantita l'inviolabilità nel periodo seleucide (Giuseppe Flavio, *Antichità* 13, 5), ma questo non li aveva salvati dal saccheggio. Come avrebbe detto Gesù, sessant'anni più tardi, «qui c'è qualcosa di più grande del Tempio» (Mt 12, 6) – un'affermazione forte, ma che non è verosimile attribuire a un arcangelo.

Seguono tutta una serie di *anticlimax*. Colui che parla è unico nella gloria; nessuno viaggiatore (navigante) può dire di averne visto l'uguale. Dai naviganti

[34] Questi commenti seguono, con minimini cambiamenti, le mie osservazioni nell'articolo letto al convegno (cfr. n. 27 sopra).

[35] Baillet non ha colto l'allusione, perché la *alef* di *'edōmi* era sparata dalla *dalet* da un piccolo iato. Questo fenomeno d'una certa distanza tra le lettere all'interno d'una parola è piuttosto frequente in questo testo; cfr. tavola VI.I.

[36] Tardo erodiano: DJD 7, p. 12; dell'inizio del periodo erodiano: DJD 7, p. 45.

ci s'attendeva forse che narrassero degli arcangeli che incrociavano? Quest'essere glorioso ride delle afflizioni e possiede una capacità unica di portare il male, ma gli unici angeli che potevano voler fare affermazioni simili erano gli angeli del male. Colui che parla è senza paragone come insegnante della legge, né alcuno osa citarlo in giudizio. Quando mai avviene che gli arcangeli vengano citati in giudizio? Egli è stato «ascritto nel novero degli dei»; di conseguenza, originariamente non era uno di loro. Nella gloria è annoverato con i figli del re, non, appunto, con il re.

Nel complesso, il fatto che Baillet attribuisca questo pezzo d'oratoria a Michele risulta utile solo perché dimostra che Baillet non l'ha compreso, e questo è un argomento che va ad aggiungersi agli altri che inducono a perorare la causa dell'immediata riproduzione fotografica di tutti i manoscritti del Mar Morto. Il lavoro di Baillet chiarisce questo, ma la sua utilità pratica non fa nulla per risolvere la questione letteraria: Chi è la novella divinità che possiede tutte queste virtù umane?

Vien subito fatto di pensare all'autore degli Inni di ringraziamento. Vi sono importanti analogie: lo stesso insistere sulle sofferenze, sebbene senza altrettanto vanto nel fatto di portarle (1QH 3, 7-13; 5, 8ss.; ecc.); il sostenere d'esser purificato e scevro da bramosie carnali (1QH 4, 36ss.; 6, 3ss.; 7, 16ss.); il vantarsi della propria impareggiabile capacità d'insegnare (1QH 2, 8ss.; 8, 16ss.; 10, 20ss.; 11, 4ss.); il sostenere d'esser stato ammesso nell'assemblea degli angeli (1QH 3, 22-23), d'esser unito a loro (frammento 2, 10), d'esser nella sorte (*gôrāl*) dei santi ed entrato a far parte della comunità del cielo (1QH 11, 11ss.) e d'avere una gloria come quella di Dio (1QH 9, 26).

Ma gli angeli degli Inni di ringraziamento, e quelli del Rotolo della guerra, di solito scendono nelle assemblee dei santi. Ciò che viceversa chi parla qui asserisce, d'essere stato assunto e d'essersi assiso in cielo e d'esser considerato uno degli dei (*'elîm*) è più diretto ed esplicito di qualsiasi cosa io ricordi negli Inni di ringraziamento o in qualunque dei manoscritti del Mar Morto sinora pubblicati. Per continuare la comparazione cogli Inni di ringraziamento, non vi è nulla qui dell'enfasi sulla rivelazione, nulla sui segreti dei cieli, il ruolo dello spirito, e la distinzione tra gli *'elîm* e l'unico Dio «con (cui) non c'è alcun altro» (1QH 12, 11). Ma sul silenzio che il testo che stiamo considerando mantiene su questi punti non si può insistere più che tanto, dal momento che da un frammento di ventotto righe non ci si può attendere che tocchi molti temi. Nondimeno, è probabilmente meglio supporre che il gruppo, o i gruppi del Mar Morto produssero più di un poeta entusiasta sino all'assurdità, e caratterizzato da un'esasperata nozione della propria santità.

La loro frequenza dovrebbe forse essere attribuita all'influsso della speculazione sulla deificazione tramite ascesa verso o ai cieli, speculazione probabilmente connessa con pratiche magiche, che producevano esperienze straordi-

narie, interpretate come incontri con divinità o con angeli. L'attacco di Ezechiele al Principe di Tiro, e dello pseudo-Isaia a Lucifero, figlio dell'aurora, sembrano essere stati entrambi diretti contro tali pratiche e conseguenze sul *milieux* del loro autore. Nei libri di Enoch e nelle leggende sull'ascensione e intronizzazione di Mosè[37] possiamo vedere che queste idee (e intuire che queste pratiche) si erano insinuate nel giudaismo. Nel frammento qui discusso vediamo ch'esse ispiravano non solo fantasie letterarie su eroi da lungo tempo morti, ma asserzioni di persone viventi, che sostenevano di aver compiuto tali ascensioni, e di aver goduto dei benefici da esse risultanti.

Non abbiamo nessun modo di sapere se le asserzioni fatte dall'autore di 4Q491 ii.1 siano completamente false, o riflettano invece allucinazioni di cui egli ebbe realmente esperienza. In entrambi i casi, esse provano che cinquanta o sessant'anni prima della crocifissione di Gesù, vi erano, in Palestina, uomini che effettivamente facevano affermazioni del tipo che Giovanni attribuirà poi a Gesù. E.R. Goodenough, che per anni sostenne che il Quarto Vangelo esprimeva una teologia palestinese antica, derivata dal giudaismo mistico, era una voce che gridava nelle corsie tra gli scaffali della biblioteca di Yale. Tutti – e io tra quelli – pensammo che col suo hobby stava un po' passando il segno. Ora devo ricredermi. Per quanto riguarda la filosofia di Filone, che Goodenough aveva in mente, personalmente io ne vedo pochi segni in Palestina, ma devo ammettere che non possediamo reperti letterari dei circoli sacerdotali più eccelsi (non credo nelle affermazioni di Giuseppe Flavio). Ma a livello più plebeo, sembra ora possibile e, dati i racconti evangelici, persino probabile, che Gesù insegnasse un «mistero del regno di Dio» in cui, attraverso mezzi analoghi a quelli noti alla magia contemporanea, veniva data agli iniziati quella che essi ritenevano un'esperienza di accesso ai cieli, e che essi venivano così predisposti ad avere visioni del tipo di quelle rielaborate nelle storie della trasfigurazione e della risurrezione. Che Gesù abbia mai letto 4Q491 ii.1 mi pare del tutto inverosimile. Dubito che si sia mai spinto nei pressi di Qumran, e penso che, se l'avesse fatto, sarebbe stato trattato col massimo disprezzo dai suoi abitanti, che sarebbero fors'anche passati alle vie di fatto – se non avessero temuto una rissa con quei nerboruti sostenitori che non dovevano mancare tra i suoi seguaci. Ma è parecchio verosimile che tanto questo documento qumranico quanto il materiale misterico presente nei Vangeli siano frutti del medesimo albero, non direttamente interdipendenti, ma connessi dal ramificato sistema di radici della pietà e della superstizione popolari, da cui entrambi, indipendentemente l'uno dall'altro, sorsero.

[37] Su queste cfr. P. van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, JJS, 34 (1983), pp. 21-29; Id., *Mnemosyne* 37, 1984, in particolare le pp. 363-69.

Capitolo Dodicesimo

IL CRISTO RISORTO E LE FIGURE DI MEDIATORI ANGELICI ALLA LUCE DI QUMRAN [1]

Alan F. Segal

Cristologie angeliche

L'attenzione degli studiosi si è focalizzata sulla relazione tra Gesù e colui che erroneamente si riteneva fosse il fondatore della comunità del Mar Morto, il Maestro di Giustizia. Data l'importanza dell'uomo Gesù per la religione cristiana, vi sono buone ragioni per investigare le presunte somiglianze. Ma l'idea che il Maestro di Giustizia dei manoscritti del Mar Morto e Gesù o Giovanni Battista possano rivelarsi la stessa persona o persone legate da uno stretto legame era erronea. Le relazioni dimostrabili tra loro si sono rivelate essere analogie di *leadership* e di formazione «settaria», ma non di influenza documentabile.

Per contro, vi sono stati pochi studi sulla relazione tra l'interpretazione del Cristo dei primi cristiani e i mediatori angelici a Qumran. Di nuovo, vi sono buone ragioni per cui queste analogie non sono state investigate. La tradizione del cristianesimo delle origini rifuggiva dal termine angelo applicato a Gesù, sostenendo esplicitamente che il Cristo, in quanto figlio, è maggiore degli angeli e ne è Signore (cfr. per esempio Eb 1, 2b - 2, 18). Nondimeno, vi sono oggi importanti ragioni per investigare circa questa analogia.

L. Hurtado nel suo importante studio *One God, One Lord* riassume la storia di quest'importante argomento di ricerca[2]. Nel 1989, W. Lucken sosteneva che il «cristianesimo primitivo» aveva fatto propri diversi aspetti della caratterizzazione dell'arcangelo Michele nel giudaismo pre-cristiano[3]. Ma quel vec-

[1] Alcune informazioni di questo saggio sono state adattate dal mio *Paul the Convert*, New Haven 1990, e usati col permesso dell'Editrice.

[2] L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monoteism*, Philadelphia 1988. Questi paragrafi si rifanno alla storia della critica ivi tratteggiata.

[3] W. Lueken, *Michael*, Göttingen 1898.

chio studio di Lueken era quasi completamente limitato alla figura di Michele. Inoltre, il suo metodo equivaleva a sostenere che la raffigurazione del Gesù glorificato era stata influenzata dalla speculazione su Michele perché entrambe le figure erano descritte in termini simili. Riprendendo la validità dell'analogia, seppur non tutta l'argomentazione del Lueken, lo studio di J. Barbel *Christos Angelos*, del 1941, trattava principalmente delle testimonianze patristiche[4].

Nello stesso anno, però, N. Werner divulgò le proprie opinioni, secondo le quali la cristologia della chiesa primitiva era basata sulla trasformazione dell'uomo Gesù in un essere angelico per effetto della risurrezione[5]. Werner argomentava che l'interpretazione cristiana originaria del Gesù glorificato era una «cristologia angelica», anche se in epoca successiva questo concetto fu poi ritenuto insufficiente. Werner riconosceva che la venerazione di cui il Cristo glorificato fu fatto oggetto era cominciata coi giudeo-cristiani, troppo presto, cioè, per venir attribuita alla spesso menzionata influenza diretta di culti pagani. Poco dopo la pubblicazione del libro di Werner, W. Michaelis pubblicò un'impietosa confutazione delle affermazioni di Werner[6]. Michaelis giustamente focalizzò la propria attenzione su diversi punti deboli delle tesi di Werner, ma il suo attacco si spingeva molto al di là degli errori della trattazione di Werner. La critica di Michaelis, tuttavia, fu quella che impostò la questione per molti studiosi del Nuovo Testamento.

Malgrado le forti ragioni addotte da Michaelis, un certo numero di studiosi continuò a sviluppare queste importanti idee. G. Kretschmar sostenne che la dottrina trinitaria cristiana era profondamente influenzata dalla speculazione ebraica sui principali angeli, anche se trattò principalmente del II e III secolo d.C.[7]. Daniélou scrisse un volume sul giudeo-cristianesimo ch'ebbe un'enorme influenza[8]. Il proposito principale che Daniélou si prefiggeva era quello di illustrare quelle dottrine cristiane che parevano riflettere l'ambiente giudaico piuttosto che quello greco o della filosofia. H. Odeberg e N.A. Dahl fecero entrambi rilevare l'importanza del misticismo ebraico nel sorgere del cristianesimo, sottolineando l'importanza della mediazione angelica. G. Quispel scrisse diffusamente sulla relazione tra misticismo ebraico e cristologia primitiva e gnosti-

[4] J. Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelebten und volkstümliche Literatur der christlichen Altertums*, Bonn 1941, ristampa 1964.

[5] M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941, 1954², tr. ingl. S.G.F. Brandon, *The Formation of Christian Dogma*, New York 1957, ristampa: Boston 1965.

[6] W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum: Abbau der Konstruction Martin Werners*, Basel 1942.

[7] G. Kretschmar, *Studien zur Frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.

[8] J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, vol. I di *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea*, tr. e cura di J.A. Baker, London 1964, edizione americana Chicago 1964 (tr. it. *La teologia del giudeo-cristianesimo*, EDB, Bologna).

cismo. R. Longenecker ricondusse le idee del cristianesimo primitivo entro l'alveo della comunità ebraica. A. Segal, J. Fossum, C. Rowland e L. Hurtado patrocinarono la causa di queste posizioni minoritarie, portando alla luce nuove e importanti prove che le delucidano[9].

Qumran
e la trasformazione angelica

Le testimonianze di Qumran, e gli scritti apocalittici degli Pseudoepigrafi, hanno contribuito a rivelare l'importanza dell'angelologia nel giudaismo settario. Giuseppe Flavio ci dice che gli esseni custodivano «sia i libri della setta che i nomi degli angeli» (*Guerra* 2, 142). Quasi tutti gli scritti settari di Qumran riservano grandi attenzioni agli angeli: 1QS, 1QH, 1QM e la letteratura enochica, tutti rinvenuti a Qumran, descrivono con abbondanza di dettagli ruoli di angeli particolari. La comunità di Qumran, a dire il vero, credeva che l'intero cosmo fosse diviso in due campi contrapposti, capeggiati da forze angeliche ma comprendenti anche l'umanità, che combattevano all'interno d'uno schema predestinato che sarebbe culminato nell'eschaton. Nei documenti della setta, colui che capeggia le forze del bene è chiamato in molti modi: «Angelo della Luce», «Angelo della Sua Verità», forse «Melchisedeq» e con diversi altri termini. L'arcangelo «cattivo» è «Satana», ma più spesso viene chiamato «Belial», «Angelo delle Tenebre» e fors'anche «Malkirasha».

J.A. Fitzmyer chiarì un altro importante aspetto dell'angelologia, analizzando attentamente la terminologia «figlio di Dio» a Qumran. Secondo lui, la terminologia «figlio di Dio» a Qumran non ha un contesto messianico. Viene piuttosto usata come titolo per gli angeli, come in tutta la Bibbia Ebraica[10]. Inoltre, a Qumran è invalso l'uso del termine «Signore» (*mr'*) per YHWH, il Tetragramma. Questo fa pensare che l'origine del termine «Signore» per «Cristo»

[9] Esprimo qui il mio debito di riconoscenza a N. Dahl, *Christology Notes* (inedito) e a G. Quispel, *Gnostic Studies*, Istanbul 1974; cfr. A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity ad Gnosticism*, Leiden 1977; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, WUNT 36, Tübingen 1985; C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism*, New York 1982; Id., *Christian Origins: From Messianc Movement to Christian Religion*, Minneapolis 1985; R. Longenecker, *The Theology of Early Jewish Christianity*, Grand Rapids 1981; dall'ed. londinese del 1970. Cfr. anche J.H. Charlesworth, *The Portrayal of the Righteous as an Angel*, in *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. G.W.E. Nickelsburg e J.J. Collins, SCS 12, Chico California 1980.

[10] J.A. Fitzmyer, *IV Addendum: Implications of the 4Q «Son of God» Text*, in *Qumran Aramaic and the New Testament*, ristampato in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Missoula Mont. 1979, pp. 102-7.

non vada ricercato nell'ambiente ellenistico, ma nella «chiesa» ebraica originaria, dal momento che era un elemento del settarismo giudaico pre-cristiano.

Dove Melchisedeq compare nei manoscritti del Mar Morto, cioè nel documento chiamato Testo su Melchisedeq (11QMelch), viene identificato con gli «Elohim» del Salmo 82, 1, il che ci fornisce un'altra variante ancora del tema di un angelo identificato con un nome divino[11]. Come i precedenti ricercatori hanno notato, tipicamente il nome degli angeli varia da tradizione a tradizione. Così, Michele è il «mediatore» di Dio e l'*archistrategos* di Dio, 2En 33, 10; TDan 6, 1-5; TAbr 1, 4; cfr. V.Ad.Ev. 14, 1-2). Eremiel compare nell'Apocalisse di Sofonia (6, 1-15), in cui viene scambiato per Dio[12]. Nell'Ascensione di Isaia 7, 2-4, compare un angelo il cui nome non può essere dato. E Melchisedeq è il nome angelico preferito in 11QMelch.

Le scoperte di Qumran indicano che i libri di Enoch erano ampiamente noti nel proto-giudaismo[13]. Enoch è un eroe primordiale della Bibbia, la cui morte non è menzionata. Al contrario, Genesi 5, 18-24 dice due volte che «Enoch camminò con Dio» e poi scomparve, perché «Dio l'aveva preso». Questo racconto divenne il punto di partenza d'una smisurata letteratura, che si preoccupava d'integrare i dettagli omessi dal conciso racconto biblico. In primo luogo, Enoch è noto come l'eroe primordiale a cui venne concesso un viaggio tra le schiere angeliche, un viaggio celeste. Poi, in molte parti-chiave dei libri di Enoch, quest'eroe biblico è trasformato nei principali angeli. Questa trasformazione avviene per via del suo viaggio celeste? Avviene perché egli era una figura di mediatore, che al cospetto del trono celeste impetrava pietà per gli angeli caduti? Tutte queste ipotesi sono possibili. Ma probabilmente Enoch ottiene una condizione angelica al momento della sua ascensione al cielo alla fine della sua vita, perché questa era la ricompensa dei giusti per la loro perseveranza. Sotto questo profilo, la sua ricompensa è simile alla ricompensa promessa a quanto si asserisce a Gesù. La ragione di questa ricompensa consistente in una condizione angelica non è difficile da rinvenire: si tratta dell'avverarsi delle profezie di Daniele 7 e 12.

[11] F.J. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976; P.J. Kobelsky, *Melchizedek and Melchiresa'*, Washington D.C. 1981; S.F. Noll, *Angelology in the Qumran Texts* (tesi per il Ph.D., Manchester 1979); G. Quispel, *Gnosticism and the New Testament* in *The Bible and Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt, Nashville 1965, pp. 252-71; Id., *The Origins of the Gnostic Demiurge*, in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, ed. P. Granfeld e J.A. Jungman, Münster 1970, vol. 1, pp. 272-76.

[12] L'Apocalisse di Sofonia è di prossima pubblicazione a cura del Prof. Claudio Gianotto presso la casa editrice Paideia di Brescia (N.d.C.).

[13] La letteratura enochica è probabilmente altrettanto antica o fors'anche più antica delle tradizioni del «figlio dell'uomo» di Daniele, con le quali ha in comune il carattere. M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978.

Consideriamo più attentamente questi passi. In Daniele 7 l'espressione «figlio dell'uomo» compare, e questa figura celeste è estremamente importante per la comprensione cristiana di Gesù. Il figlio celeste dell'uomo compare nella visione di Daniele 7, 13, in cui un vegliardo conferisce a una figura umana («uno, simile ad un figlio di uomo») l'incarico far giustizia distruggendo i malvagi. Questa figura umana è verosimilmente un angelo[14]. Più oltre in Daniele, è promessa la risurrezione dai morti tanto ai giusti quanto ai reprobi più efferati, che risorgeranno anch'essi per esser dannati alla perdizione eterna. Gli *hammaskîlîm* («i saggi»), apparentemente l'*élite* del gruppo apocalittico, risplenderanno allora come lo splendore del firmamento (Dn 12, 3). Questo passo della Scrittura afferma essenzialmente che i suoi capi giusti saranno trasformati in angeli, dal momento che nella tradizione biblica le stelle erano identificate con gli angeli (es. Gb 38, 7).

Alla fine del Libro delle Parabole di Enoch (1 En 70-71), Enoch viene misticamente trasformato nella figura del «figlio dell'uomo» sul trono: «Tutto il mio corpo illanguidito e il mio spirito trasformato» (1 En 71-1)[15]. Questo è un evento di straordinaria importanza, perché sottolinea l'importanza della trasformazione mistica tra l'adepto e il vice-reggente angelico di Dio, il che fornisce una spiegazione plausibile di come i settari che produssero le visioni di Daniele s'aspettassero d'esser trasformati in stelle. È possibile, cioè, affermare che 1 Enoch 71 ci restituisce l'esperienza d'un adepto che soggiace alla trasformazione astrale profetizzata in Daniele 12, 2, sebbene nella persona d'un eroe pseudoepigrafico.

Giacché si suppone che l'ascensione del vivente sia esattamente corrispondente all'ascensione del defunto dopo la morte, è possibile che 1 Enoch 70-71 ri-racconti la precedente ascensione terrena di Enoch. Ma è assai più probabile che si riferisca all'ascensione al termine della sua vita. L'enigmatica soprascritta del capitolo 70, la natura composita del testo, e alcune possibili imprecisioni nella cronologia non permettono una completa certezza riguardo a questo punto: «E, dopo di ciò, il suo nome, (da) vivo, fu innalzato da coloro che dimorano sulla terra presso quel Figlio del figlio della Madre dei viventi [Figlio dell'Uomo] (e) presso il Signore» (70, 1). Il viaggio è intrapreso dal nome

[14] M. Black, *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the «Son of Man»: A Study in Tradition-History*, in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, ed. R. Hamerton-Kelly e R. Scroggs, Leiden 1976, pp. 57-73; C. Rowland, *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1:13ss: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, JTS, 31 (1980), pp. 1-11; e J. Fossum, *Jewish Christian Christology and Jewish Mysticism*. VC, 37 (1983), pp. 260-87.

[15] La tr. segue qui l'inglese di E. Isaac (in *OTP* vol. 1, p. 50) proposto dall'A. In *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, *op. cit.*, p. 570, il passo è reso: «Ed avvenne, dopo di ciò, che il mio spirito si nascondesse (alle cose terrene) e salisse ai cieli» (N.d.C.).

di Enoch, non proprio dalla sua anima, il che riflette nuovamente un livello di speculazione mistica anteriore all'importazione della nozione platonica di anima. È pertanto possibile che il motivo della trasformazione sia particolarmente importante *perché* la nozione non aveva profondamente penetrato questo livello della società ebraica. Ma, di certo, questo motivo della trasformazione è riconducibile a un concetto esplicito d'anima immortale, così com'esso si sviluppa in seno al giudaismo e del cristianesimo.

Nell'interpretare questa testimonianza ci imbattiamo subito in un problema di non facile soluzione. Malauguratamente, 1 Enoch 71 *non* è attestato a Qumran, ed è possibile non fosse noto ai confederati di Qumran, dal momento che pare essi avessero sostituito, al posto delle Parabole di Enoch, di cui 1 En 71 costituisce il *climax*, un altro gruppo di capitoli. Ma i capitoli di 1 Enoch presenti a Qumran ci forniscono tuttavia alcune informazioni. Ci mostrano che le forme angeliche di eroi, martiri e patriarchi defunti erano considerate come compimenti delle profezie di Daniele, dal momento che Enoch, nel descriverle, cita quella terminologia. Le Parabole di Enoch, contengono diversi riferimenti alle trasformazioni angeliche. Nel capitolo 39, Enoch ascende al cielo recitando inni e benedizioni come fanno i mistici della Merkabah, e qui è sopraffatto dallo splendore e dalla gloria delle stanze del trono [16]. Per via della visione, il suo viso subisce una trasformazione, il che evidentemente riflette l'esperienza della profezia che «i saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento» (Dn 12, 3), perché 1 En 62, 15 afferma che gli eletti risplenderanno come stelle e saranno rivestiti di abiti di gloria [17]. Il Libro delle Parabole di Enoch descrive pertanto che i giusti dimorano con gli angeli dopo la morte: «Colà i miei occhi videro le loro sedi insieme con gli angeli e i loro luoghi di riposo insieme coi santi» (1 En 39, 5). Così, anche nelle parti di 1 Enoch attestate a Qumran, Enoch pro-

[16] Sulla mistica della Merkabah, cfr. cap. III n. 4 del presente volume. Sulle «stanze», o «sale», o «palazzi» cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 55 ss.: «Il mondo del trono, la "Merkavà", per i mistici ha "stanze" e, più tardi, "palazzi"». Al di fuori della successiva storia della mistica ebraica, il pensiero corre all'opera di Kafka (cfr. K.E. GRÖZINGER, *Kafka und die Kabbala*, 1992, tr. it. *Kafka e la Cabbalà*, La Giuntina, Firenze 1993), e tornano alla mente anche le sette stanze o mansioni (*moradas*) del *Libro delle dimore o castello Interiore* (*Las moradas, o castillo interior*, 1576-77) di Teresa d'Avila, che, discendente di recenti *conversos* (il nonno, processato dall'Inquisizione di Toledo come marrano nel 1485, e costretto a portare il *sambenito*, la tristemente famosa mantellina gialla, si trasferì da Toledo ad Avila proprio per sedare lo scandalo), discepola ed amica di *conversos*, non applicava nei suoi conventi l'*Estatuto di limpieza de sangre*, il decreto, introdotto nel 1547, che sbarrava l'accesso alle istituzioni e anche ai conventi a chi fosse d'origine ebraica. Cfr. R. ROSSI, *Teresa d'Avila*, Editori Riuniti, Roma 1983 (N.d.C.).

[17] 1 En 62, 15 in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., p. 554, è reso: «Gli eletti ed i giusti si alzeranno dalla terra, smetteranno di abbassare la testa ed indosseranno il vestito della vita» (N.d.C.).

mette ai giusti: «splenderete come le luci del cielo» (1 En 104, 2), e «a voi sarà gran gioia come angeli del cielo» (1 En 104, 4)[18]. Sembra pertanto sensato supporre che quando Enoch viene trasformato in un «figlio dell'uomo» in 1 Enoch 71, egli viene ricompensato con una condizione angelica, come profetizzato da Daniele 12. Potrebbe anche essere che più tardi Gesù «Cristo» sia stato ritenuto analogamente ricompensato, per via della sua morte da martire.

Il profeta Ezechiele è davvero un passo centrale tra quelli a cui attingono i membri di Qumran[19]. Ezechiele profetizzava che i sacerdoti sadociti sarebbero stati i ministri prescelti di Dio nell'era futura (Ez 44, 15), il che conferì forse alla comunità di Qumran la sua aristocrazia sacerdotale (CD 3, 20 - 4, 3). Ma il materiale più interessante tratto da Ezechiele, proviene al momento dalla Liturgia Angelica, che J. Strugnell rese nota nel 1960. Strugnell pensava che questi frammenti provenissero da quattro manoscritti diversi[20]. L'esistenza di speculazioni sulle gerarchia celeste è stata fatta notare con forza nei primi resoconti dei ritrovamenti alla grotta IV (4QShirShabb). Strugnell datava i quattro manoscritti in base alla loro scrittura, ascrivendo il più recente di essi al 50 a.C. circa, che diviene pertanto la data *ad quem* per la composizione del documento.

Quelli di noi che hanno perorato l'importanza di questo materiale, attendevano la pubblicazione del testo completo della Liturgia Angelica di Qumran. Il tanto atteso testo ora è stato pubblicato. La nuova edizione critica conferma che esistevano a Qumran vari temi mistico-angelologici giudaici, temi di misticismo ebraico che altrimenti, in base alle fonti mistiche, potremmo datare solo al III secolo d.C. La Liturgia Angelica è pre-cristiana e non può essere più tarda del I secolo a.C. In essa sono presenti molti riferimenti indiretti alle gerarchie divine, ai sette cieli l'uno dentro l'altro, all'aspetto e ai movimenti del carro-trono di Dio, familiari agli studiosi che studiano la mistica della Merkabah. I passi scritturali che informano questi scritti sembrano essere 1 Enoch e Ezechiele 1, ma la gerarchia dei cieli ci è meglio nota attraverso documenti della Merkabah come le *Reuyoth Yehezkel* («Le Visioni di Ezechiele»)[21]. La Litur-

[18] In 2 Baruch ai giusti morti viene promessa uguaglianza con gli angeli e le stelle (51, 10), e uno splendore anche più grande di quello degli angeli (51, 12).

[19] Sulla tematica dell'uso di Ezechiele, cfr. D. HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezechiel's Vision*, Tübingen 1988, in particolare le pp. 49-55.

[20] J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran-4 Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat*, in *Congress Volume: Oxford 1959*, VTSup 7, Leiden 1960, pp. 318-45. Y. Yadin, J.M. Baumgarten, N.S. Fujita e C. Rowland discussero diversi aspetti del materiale (cfr. bibliografia in HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezechiel's Vision*, cit., p. 50 e note). Cfr. anche il commento di L.H. SCHIFFMAN, *Merkabah Speculation at Qumran: The 4 Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat* in *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. J. Reinharz e D. Swetchinski, Durham N.C. 1982, pp. 15-47.

[21] Cfr. C. NEWSOM, *Songs of the Shabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27, Atlanta 1985, in particolare le pp. 45-58.

gia Angelica rivela in una comunità apocalittica del I secolo a.C. alcuni degli aspetti più caratteristici della mistica ebraica. Resta comunque difficile dire quali parti esattamente della speculazione della Merkabah possano essere ritenute così antiche. Lo scenario di questa liturgia angelica dev'essere o la terra, sulla quale gli angeli sono invitati, o, più verosimilmente, il cielo, a cui i membri della setta ascendono per il loro olocausto del sabato.

Ulteriori testimonianze secondo le quali gli esseri umani possono ascendere alla condizione divina è possibile emergano dai manoscritti del Mar Morto non ancora pubblicati. Di certo, i confederati di Qumran ritenevano d'avere intima comunione con gli angeli. Giuseppe Flavio ce ne riferisce a sufficienza, sebbene non si sappia esattamente come intendesse dovessero venir presi i suoi commenti. M. Smith segnala un testo che àncora saldamente queste esperienze al I secolo a.C. e a Qumran, quindi necessariamente con una lunga preistoria[22]. Il passo, originariamente composto da più di settanta frammenti, è stato pubblicato in DJD 7[23]. Fu identificato dal Baillet come un salmo di Michele, seguito da un salmo del giusto. Non vi sono prove che si tratti d'un pezzo d'oratoria di Michele. A dire il vero, Michele non ha quasi alcun ruolo in 1QM, di cui questo passo costituisce un'aggiunta. M.Smith avanza invece l'ipotesi che il narratore sia un essere umano, e che i frammenti di 4QM^a debbano essere tradotti così:

> [El Elyon mi diede un seggio tra] coloro che sono perfetti in eterno,
> un trono potente nell'assemblea degli dei.
> Nessuno dei re dell'oriente vi si assiderà
> e i loro nobili non [vi si accosteranno].
> Nessun edomita mi uguaglierà nella gloria,
> e nessuno sarà esaltato tranne me, né muoverà contro di me.
> Poiché ho assunto il mio seggio nell'[assemblea] nei cieli
> E nessuno [trova a ridire di me].
> Sarò ascritto nel novero degli dei
> e riconosciuto nella santa assemblea.

L'ulteriore riflessione presupporrà ora la ricezione di tutta la discussione dello Smith, esposta nel Capitolo Undicesimo di questo stesso volume. La traduzione di Smith è attenta e prudente, le sue integrazioni conservatrici. Sono

[22] M. SMITH, *Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a*, in *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. L.H. Schiffman, JSPS, JSOT/ASOR 2, Sheffield 1990.

[23] M. BAILLET, *Qumran grôtte 4*, DJD 7, Oxford 1982, n. 491. [Cfr. Capitolo Undicesimo del presente volume e note relative. La pubblicazione di Baillet è segnalata da MORALDI. *I Manoscritti di Qumran*, cit., pp. 78, 633, che però non include il frammento 4Q491 (= 4QMa) nella sua traduzione. La tr. è qui condotta sull'ingl. di M.Smith seguito da Segal, ricontrollato su F. GARCÍA MARTÍNEZ in *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, p. 168 (N.d.C.)].

persuaso che sono esatte, e che abbiamo qui la prova che i mistici di Qumran credevano di costituire una sola assemblea con gli angeli, che essi chiamavano *bĕnê 'ĕlōhîm*. Questi mistici debbono esser pervenuti a tale unità tramite qualche rito di traslazione e trasmutazione. Se così è, non dovremmo forse considerare Sapienza 5, 5 («Perché ora è considerato tra i figli di Dio e condivide la sorte dei santi?») un altro esempio di «deificazione» o, come personalmente preferirei definirla, di «angelificazione»?[24]. Inoltre, il termine tecnico «gloria» viene usato per descrivere lo splendore della persona trasformata, proprio come Paolo usa il termine nella sua descrizione del cristiano trasformato.

Così, per comprendere le implicazioni di Qumran per l'interpretazione cristiana di Gesù, dobbiamo studiare il confluire di due tradizioni: il nome di Dio e i suoi principali mediatori angelici.

Gli angeli nella mistica ebraica antica

Come può, una tradizione monoteistica, sostenere un tale ruolo di primo piano degli intermediari? Anche se, in questa sede, passare in rassegna tutti gli studi specialistici che sono stati pubblicati sulla mistica apocalittica e della Merkabah non sarebbe fattibile, è perlomeno necessario riassumere brevemente la relazione esistente tra quella mistica e queste complesse tradizioni di Qumran, e l'importanza che quella mistica ha per il cristianesimo. Nella Bibbia, Dio talvolta era descritto in forma umana. In altri passi, per esempio in Esodo 23, 21-22, viene menzionato un angelo che ha forma di essere umano, e che reca in sé, o rappresenta, «il nome di Dio». La figura umana assisa sul trono divino, descritta in diversi modi in Ezechiele 1, Daniele 7 ed Esodo 24 tra gli altri, confluì nell'unitaria immagine d'una figura di sommo mediatore, il quale, come l'angelo del Signore in Esodo 23, incarnava, personificava o portava il nome ineffabile di Dio, YHWH, il Tetragramma. Vedremo che questa figura, poi molto elaborata dalla tradizione ebraica, diviene, nel cristianesimo, una metafora centrale del Cristo. Per vedere come, dobbiamo prima ripercorrerne la storia nel proto-giudaismo.

La preminenza di quest'angelo è dovuta in primo luogo alla descrizione dell'angelo del Signore nell'Esodo. Esodo 23, 20-21 afferma:

> «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Abbi rispetto della sua presenza, ascolta la sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché il mio nome è in lui».

[24] In tutti i casi, la traduzione di Smith confronta altri accenni all'ascensione nei testi qumranici. Cfr. per es. 4QAgesCreat 2; 4QpIsa 11, 1-4; 1QSb; 1QH 3, 3; 3, 19; 4, 12; 7, 22; 18, 16; e frammento 2.

La Bibbia esprime lo *status* unico di quest'angelo tramite il suo partecipare del nome divino[25]. Più oltre, in Esodo 33, 18-23, Mosè chiede di vedere la Gloria (*kbwd*) di Dio. In risposta, Dio fa sì che il «suo splendore» gli passi davanti, ma lo mette in guardia:

> «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo... Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere».

YHWH stesso, l'angelo di Dio, e la sua Gloria (*kbwd*) vengono fusi insieme in una maniera peculiare, che fa intuire ai lettori un profondo segreto circa i modi in cui Dio si manifesta all'umanità.

Osserviamo più in dettaglio l'espressione filosofica di queste tematiche. La Septuaginta, la traduzione della Bibbia Ebraica in greco del II secolo a.C., identifica la figura sul trono di Ezechiele 1, 26 con la forma (*eidos*) dell'umanità. Questo termine ha tutta una sua storia filosofica, che ha inizio nel *Parmenide* di Platone 130C, in cui si riferisce all'*idea* di umanità. Grazie della fortuna del linguaggio platonico, ebrei ellenisti come Filone poterono re-interpretare il termine «forma dell'uomo», descrivente la somiglianza dell'uomo a Dio in Genesi 1, 26, e ricorrente anche in teofanie bibliche come Ezechiele 1, 26, come riferentesi all'*eidos* platonico, o idea d'umanità, che per i platonici immancabilmente stava a significare l'immutabile, immortale idea d'umanità che sopravvive alla morte. Così, per i mistici del giudaismo ellenistico come Filone, anche la figura umana sul trono divino descritta in Genesi, Esodo, Ezechiele, Daniele e nei Salmi (e che formò il substrato della speculazione sul «figlio dell'uomo») venne interpretata come l'uomo ideale e immortale. La sua immortalità e apparenza gloriosa erano qualcosa che Adamo aveva posseduto nel giardino dell'Eden, e perduto quando peccò[26]. Paolo, come avremo modo di vedere, fa tesoro di tutte queste tradizioni. In questa forma, le tradizioni sono più antiche di secoli rispetto al cristianesimo.

Nel periodo ellenistico fiorirono molte nuove interpretazioni di questo passo. Il principale fra i vari nomi dati a quest'angelo nei vari gruppi e conventicole del giudaismo è «Yahoèl» nell'opera apocalittica del I secolo a.C. detta Apocalisse di Abramo[27]. Il nome «Yahoèl» è un'interpretazione del fatto di portare il nome divino, infatti è una combinazione del Tetragramma e d'un

[25] Su una tematica collegata cfr. J.H. CHARLESWORTH, *The Jewish Roots of Christology: the Discovery of the Hypostatic Voice*, SJT, 39 (1986), pp. 19-41.

[26] Cfr. G. QUISPEL, *Hermetism and the New Testament, Especially Paul*, in ANRW II, 22 (di prossima pubblicazione); e FOSSUM, *Name*, cit., p. 278.

[27] L'Apocalisse di Abramo è di prossima pubblicazione presso l'editrice Paideia, Brescia, a cura del Prof. M. Enrietti dell'Università di Torino (N.d.C.).

suffisso che denota uno *status* angelico. Yahoèl compare nei capitoli 10-11, in cui è descritto come uno «in cui abita il nome ineffabile di Dio». Fra gli altri titoli di questa figura vi sono Melchisedeq, Metatron, Adoil, Eremiel, e soprattutto «il figlio dell'uomo».

Diverse tradizioni ebraiche discutono dell'*eikōn* o immagine di Dio come aspetto di Adamo prima della caduta, una forma particolarmente gloriosa e splendida, che l'uomo perse quando Adamo peccò, dal momento che l'uomo è descritto come fatto «a immagine e forma di Dio» in Genesi 1, 26: *bṣlmnw bdmwtnw*. La stessa «immagine e forma di Dio» viene poi associata con l'apparizione umana di Dio nella Bibbia, o con la descrizione del principale angelo di Dio, che porta il nome di Dio. Ancor più significativamente, la figura umana sulla Merkabah descritta da Ezechiele è definita «l'apparizione dell'immagine della gloria di Dio». Così, la Gloria di Dio o *kābôd* può divenire un termine tecnico per le apparizioni umane di Dio[28].

Sommi mediatori angelici compaiono in tutta la letteratura ebraica del protogiudaismo[29]. La somma figura di mediatore angelico, che possiamo chiamare con una quantità di termini – il vice-reggente di Dio, il suo gerente, o altri termini che esprimano il suo *status* di angelo principale – si distingue facilmente dalla pletora di creature divine, perché l'angelo principale è non solo capo delle schiere celesti, ma talvolta partecipa dell'essere stesso o della sua stessa divinità.

I rabbini spesso chiamano l'angelo principale di Dio Metatron. Il termine «Metatron» nella letteratura rabbinica e nella mistica ebraica probabilmente non è un nome proprio, ma un titolo adattato dalla parola greca *metathronos*, che significa «uno che sta *dopo* o dietro al trono». Se così è, ciò rappresenta una sorta di attenuazione, da parte dei rabbini, del più consueto termine ellenistico *synthronos*, che significa «uno che è *con* il trono», cioè che partecipa dell'intronizzazione, o agisce per conto dell'autorità assisa sul trono. I rabbini hanno probabilmente cambiato la preposizione connotante l'uguaglianza (*syn*-, «con») con una preposizione connotante l'inferiorità (*meta*-, «dopo o dietro»), al fine di ridurre le implicazioni eretiche ínsite nel chiamare l'angelo principale coadiutore di Dio suo *synthronos*[30]

[28] Cfr. C. NEWMAN, *«Glory of God in the face of Jesus»: A Tradition-Investigation into the Origin of Paul's Identification of Christ as «Doxa»* (tesi di laurea, Baylor University 1989), per un'ottima analisi dei riferimenti al *kābôd* o Gloria presenti nella Bibbia Ebraica.

[29] Cfr. il mio scritto *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit., pp. 182-219; P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin-New York 1975, pp. 9-74; H.B. KUHN, *The Angelology of the Non-Canonical Apocalypses*, JBL, 67 (1948), pp. 217-32; F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster 1934.

[30] Cfr. S. LIBERMAN, *Metatron, the Meaning of his Name and his Functions*, Appendix in I. Gruenwald's *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, AGJU 14, Leiden 1980, pp. 235-41, in particolare pp. 237-39 [Sull'angelo Yahoèl e su Metatròn si vedano le pagine 74 ss. di G. SCHOLEM, *op. cit.* (N.d.C.)].

Oltre a queste tradizioni, vi è la nozione, più insolita, ma più rilevante per il cristianesimo, presente in alcuni gruppi mistico-apocalittici, che alcuni eroi possano esser trasformati in angeli, come portato della loro ascensione. Questa è senz'altro la parte più enigmatica delle tradizioni mistiche, ma è anche quella che è più importante riassumere[31]. Sorprendentemente, alcuni patriarchi sono esaltati come angeli. Nel Testamento di Abramo 11 (Recensione A)[32], Adamo è descritto d'aspetto terribile e adorno di gloria, su di un trono d'oro. Nei capitoli 12-13 Abele è glorificato in modo analogo, e ricopre il ruolo di giudice sulla creazione sino al giudizio finale. Anche 2 Enoch 30, 8-11 asserisce che Adamo era un angelo: «Lo collocai sulla terra (come) un secondo angelo, onorato e grande e glorioso»[33]. Nella Preghiera di Giuseppe (che si trova nel Commento di Origene a Giovanni 2, 31, con un ulteriore frammento in *Philocalia* 23, 15), Giacobbe descrive se stesso come «un angelo di Dio e uno spirito sovrano» e afferma d'essere «il primogenito di ogni cosa vivente», «il primo ministro dinnanzi alla faccia di Dio», «l'arcangelo del potere del Signore», e «il principale capitano tra i figli di Dio»[34].

Ma sono Enoch e Mosè le più importanti figure non-cristiane di divinizzazione o trasformazione angelica. Filone, per esempio, descrive Mosè come divino, basandosi sulla parola *Dio* a lui associata in Esodo 4, 16 e 7, 1. Così, la versione greca di Siracide 45, 1-5 paragona Mosè a Dio, nell'ebraico, o «eguale nella gloria ai santi». Filone e i samaritani esprimevano anche la preminenza di Mosè nella tradizione ebraica, conferendogli una sorta di deificazione[35]. Nel Testamento di Mosè, Mosè viene descritto come il «mediatore del suo patto» (TMos 1, 14) ed è celebrato come «il santo e sacro spirito, degno davanti al Signore, versatile e imperscrutabile signore della parola, affidabile in ogni cosa,

[31] Per il crescente consenso intorno al fatto che l'apocalittica implica tanto un'esperienza visionaria o «mistica» quanto una conoscenza segreta della fine dei tempi cfr. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism*, cit.; CHARLESWORTH, *Portrayal of the Righteous as an Angel*, in *Ideal figures in Ancient Judaism*, ed. Nickelsburg and Collins; e M. IDEL, *Kabbalah: new Perspectives*, New Haven 1988.

[32] Il Testamento di Abramo è di prossima pubblicazione presso l'editrice Paideia, Brescia, a cura della Prof.ssa L. Rosso dell'Università di Torino.

[33] La tr. segue qui quella di *Apocrifi*, a cura di P. Sacchi, cit., vol. 2, p. 546 (N.d.C.).

[34] La tr. segue qui letteralmente quella di J.Z. SMITH, *The Prayer of Joseph*, in *Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner, SHR 14, Leiden 1968, pp. 253-94. Cfr. A.M. DENIS, *Fragmenta Pseudoepigraphorum quae Supetrunt Graeca Una Cum Historicum et Auctorum Judaeorum Hellenistarum Fragmentis*, Leiden 1970, pp. 61-62.

[35] E.R. GOODENOUGH, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, pp. 199-234; W.A. MEEKS, *The Prophet-King*, NovTSup 14, Leiden 1967; ID., *Moses as God and King*, in *Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner, SHR 14, Leiden 1968, pp. 354-71, ID., *The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel*, in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. E.S. Fiorenza, Notre Dame 1976, pp. 43-67; C.R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, SBLDS 40; Missoula-Mont. 1977, pp. 103-69.

profeta divino per tutta la terra, maestro perfetto nel mondo», l'«avvocato», e il «grande messaggero» (TMos 11, 16-17). W.A. Meeks ne concludeva che «Mosè era la più importante figura di tutta l'apologetica del giudaismo ellenistico»[36].

Un altro elemento importante, e raramente menzionato, a riprova di quanto antica sia la speculazione mistica sul *kābôd,* proviene dal frammento della tragedia *Mosè* scritta da Ezechiele il Tragediografo[37]. Qui, in un documento risalente al II secolo a.C., o a prima ancora, Mosè viene descritto nell'atto d'avere una visione del trono di Dio con una figura assisa su di esso. La figura assisa sul trono è definita *phōs gennaios*, «un uomo venerabile», il che in greco costituisce un doppio senso, giacché *phōs* può significare tanto «luce» quanto «uomo», a seconda del genere del sostantivo[38].

Il testo tramandatoci di Ezechiele il Tragediografo accenna anche alla trasformazione d'un eroe terreno in una figura divina quando riferisce che l'uomo venerabile (*phōs gennaios*), porse a Mosè il proprio scettro e lo invitò ad assidersi sul trono, ponendogli sul capo un diadema. Le stelle allora s'inchinarono a lui, e si disposero in modo ch'egli le passasse in rassegna. Dal momento che, come abbiamo visto, nel periodo biblico le stelle sono ritenute angeli (Gb 38, 7), non vi possono essere dubbi che Mosè è qui effigiato come capo degli angeli e, di conseguenza, come superiore agli angeli. Questa scena d'intronizzazione, con una figura umana che viene esaltata come un monarca o una divi-

[36] Riproduco qui il Testamento di Mosè nella versione di D. Maggiorotti (cfr. Capitolo Ottavo del presente volume, nn. 5 e 7), di prossima pubblicazione presso Paideia, nel volume III degli *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi (N.d.C.). W.A. MEEKS, *The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel*, in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. E.S. Fiorenza, Notre Dame 1976, p. 45 cfr. anche HURTADO, *Exalted Patriarchs*, in *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monoteism*, cit.

[37] Cfr. G. QUISPEL, *Ezechiel 1: 26 in Jewish Misticism and Gnosis,* VC, 34 (1980), pp. 1-10; la sua recensione di J. FRICKEL, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung*, «Nag Hammadi Studies» 19, Leiden 1984, in VC, 39 (1985), pp. 196-99; cfr. anche QUISPEL, *Gnosis*, in *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, ed. M.J. Vermaseren, Leiden 1981, pp. 413-35; cfr. anche C.R. HOLLADAY, *The Portrait of Moses in Ezechiel the Tragedian*, in *SBL 1976 Seminar Papers*, Missoula Mont. 1976, pp. 447-52; H. JACOBSON, *Mysticism and Apocaliptic in Ezechiel's Exagoge*, in «Illinois Classical Studies», 6 (1981), pp. 272-93; P. VAN DER HORST, *Moses' Throne Vision in Ezechiel the Dramatist*, JJS, 34 (1983), pp. 21-29; ID., *Some Notes on the Exagoge of Ezechiel*, in «Mnemosyne», 37 (1984), pp. 354-75.

[38] Cfr. *The Exagoge of Ezechiel*, ed. H. Jacobson, Cambridge 1983, righe 68-89 (pp. 54-55). Jacobson nega che il libro possa avere qualsivogliasi contenuto mistico. Ma questa non è la migliore conclusone da trarre da queste tradizioni. Pare che gli studiosi che con maggior veemenza negano il contenuto mistico di queste tradizioni abbiano un'idea anacronistica della mistica. R.G. Robertson ha fatto notare, anche se solo per inciso, la rilevanza di questo passo per la figura del «figlio dell'uomo». Cfr. la sua traduzione di *Ezechiele il Tragediografo*, in OTP, vol. 2, p. 812 e n.b2.

nità nei cieli, somiglia all'intronizzazione del «figlio dell'uomo»; l'intronizzazione ci aiuta a comprendere alcune delle tradizioni che più tardi compariranno nella mistica ebraica, e possono aver esercitato il loro influsso l'ascensione estatica di Paolo. L'identificazione di Gesù con l'apparizione in forma umana di Dio è tanto la caratteristica centrale del cristianesimo, quanto contemporaneamente risulta comprensibile all'interno del contesto della mistica e dell'apocalittica ebraica[39].

Filone parla di Mosè come di uno trasformato in una divinità (*eis theon*) in diversi passi (per es. *De sacrificiis Abelis et Caini* 1-10; *Vita Mosis* 1, 115-58). Nell'interpretare Mosè che riceve i Dieci Comandamenti, Filone immagina un'ascensione non solo sul monte ma nei cieli, e descrive forse un'identificazione mistica tra questa manifestazione di Dio e Mosè, insinuando che Mosè conseguí una natura divina tramite il contatto con il *logos*. In *Quaestiones in Exodum* su Esodo 1, 29 e 40, Filone scrive che sul Sinai Mosè venne tramutato in una divinità. Nella *Vita Mosis* 1, 115-58, egli dice che Dio pose tutto l'universo nelle mani di Mosè, e che tutti gli elementi gli obbedivano come se fosse stato il loro signore; poi Dio ricompensò Mosè facendolo «partner» (*koinōnon*) dei suoi possedimenti, e gli diede in mano il mondo come giusta porzione della sua eredità (155). Nel *De sacrificiis Abelis et Caini* 8-10, Filone fa riferimento a Deuteronomio 5, 30 a riprova che alcuni vengono eletti da Dio per stare «accanto a lui». Mosè è primo tra costoro, perché la sua tomba non è nota, cosa che per Filone apparentemente significa che Mosè venne traslato ai cieli.

Molte di queste tematiche riaffioreranno nel cristianesimo, ri-applicate a Gesù Cristo, ma il termine «partner» (*šwpt*), a descrizione di qualsiasi dei coadiutori di Dio, verrà considerato eresia dai rabbini. Venivano così definite le due fazioni d'un grande conflitto che avrà luogo nei primi due secoli dell'era volgare, profondamente interessato all'esistenza, alla natura, allo *status* e al significato del principale mediatore angelico di Dio. L'allegoria di Filone reca anche tracce anche la presenza di tematiche della concezione di Dio proprie della Merkabah. Alla luce della battaglia che seguirà, è sorprendente che un ebreo tanto eminente del I secolo d.C. quale fu Filone, potesse così chiaramente asserire una fusione mistica dell'umano con questa manifestazione divina[40].

[39] Cfr. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit.; cfr. anche Dahl, Quispel, Fossum e Hurtado, ivi cit. alla nota 59.

[40] Cfr. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit., pp. 159-182; e FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, cit., pp. 268 ss. Per la descrizione completa dell'allegoria di Filone su questa tematica cfr. L.K.K. DEY, *The Intermediary World and patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, SBLDS 25, Missoula Mont. 1975. Cfr. in particolare ora Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monoteism*, cit.

Ma non è possibile che l'autore di queste tradizioni sia lo stesso Filone. Sebbene si basasse sulla Bibbia Ebraica, egli dovette anche aver avuto accesso a, e aver attinto da, tradizioni che ampliavano questi testi in direzione mistica, come fecero gli altri scrittori del giudaismo ellenistico.

USO DI ASCENSIONE E TRASFORMAZIONE IN PAOLO

Paolo fornisce la miglior testimonianza dell'esistenza di rapimenti estatici al cielo nel giudaismo del I secolo, coi suoi racconti in 2 Corinti 12[41]. La sua incapacità di decidere se il viaggio fosse avvenuto con il corpo o fuori del corpo è prova certa di un'ascensione mistica, e mostra che il viaggio non è stato interiorizzato come viaggio nel proprio Io, cosa che diverrà poi comune nella Qabbalah. Inoltre, dal momento che i rabbini proibivano la discussione di questi argomenti, consentendola solo a quattr'occhi, con discepoli che fossero maturi, e solo a condizione che anch'essi ne avessero fatto esperienza (*mbyn md'tw,* m.Ḥag 2, 1), le storie rabbiniche che interpretano l'esperienza della Merkabah hanno spesso luogo nel corso di viaggi da una città all'altra attraverso luoghi desertici, allorché tali dottrine potevano facilmente esser discusse in privato. Questa è esattamente l'ambientazione che Luca sceglie per la conversione di Paolo[42].

Paolo rivela anche molto a proposito della religione mistica della trasformazione com'essa veniva esperita nel I secolo d.C. D. Capes ha dimostrato che Paolo interpreta *kyrios* come riferentesi al nome ebraico di Dio, e che applica questo titolo a Cristo[43]. Paolo stesso definisce Cristo immagine di Dio in diversi passi (2 Cor 4, 4; Col 1, 15 [se è paolino], e menziona la *morphe¯* di Dio in Filippesi 2, 6[44]. Più spesso, parla dei credenti trasformati nell'immagine di suo Figlio in diversi modi (Rm 8, 29; 2 Cor 3, 18; Fil 3, 21; e 1 Cor 15, 49; cfr. anche Col 3, 9), come già abbiamo visto. Si tratta di passi critici per comprendere cosa fu l'esperienza di conversione di Paolo. Essi vanno visti più in dettaglio, per comprenderne la relazione coll'apocalittica e la mistica ebraica, da cui essi traggono per Paolo tutta la pienezza del loro significato. Il passo in cui Paolo

[41] T. CALLAN, *Prophecy and Ecstasy in greco-Roman Religion and in I Corinthians,* in NovT, 27 (1985), pp. 125-40.

[42] A. NEHER, *Le Voyage mystique de Quatre,* in RevHistRel, 140 (1951), pp. 59-82; e N. SÈD, *Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohanan b.Zakkai,* in RevHistRel, 184 (1973), pp. 49-66.

[43] D.B. CAPES, *Paul's Use of Old Testament Yahweh-Texts and Its Implications for Paul's Christology* (tesi di dottorato, South West Baptist Theological Seminary, 1990).

[44] Per quanto riguarda questa parte, mi rifaccio in modo particolare a QUISPEL, *Hermetism and the New Testament,* cit.

discute più a lungo di questi temi ricorre in un inatteso punto della seconda Lettera ai Corinti: 3, 18 - 4, 6. Qui egli, piuttosto che spiegarlo completamente, dà per presupposto il contesto:

> E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore. Perciò, investiti di questo ministero per la misericordia che ci è stata usata, non ci perdiamo d'animo; al contrario, rifiutando le dissimulazioni vergognose, senza comportarci con astuzia né falsificando la parola di Dio, ma annunziando apertamente la verità, ci presentiamo davanti a ogni coscienza, al cospetto di Dio. E se il nostro vangelo rimane velato, lo è per coloro che si perdono, ai quali il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio. Noi infatti non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore; quanto a noi, siamo i vostri servitori per amore di Gesù. E Dio che disse: *Rifulga la luce nelle tenebre,* rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo (2 Cor 3, 18 - 4, 6).

Andrebbe considerato il contesto polemico di questa parte della Lettera di Paolo (2Cor 3, 1-17), ma non è possibile trattarne in questa sede. Qui infatti il punto principale dev'essere l'uso – a cui in genere non si presta attenzione – del lessico della trasformazione nelle opere di Paolo. In 2 Corinti 3, 18, Paolo dice che i fedeli saranno trasformati nell'immagine di Cristo di gloria in gloria. Paolo si riferisce a Esodo 33 e 34, in cui viene narrato l'incontro di Mosè con l'angelo del Signore. Precedentemente, in quello stesso passo, l'angelo del Signore viene descritto come recante il nome di Dio (Es 23, 21). Mosè vede la Gloria di Dio, stringe un patto, riceve i Comandamenti sulle due tavole della Legge e, quando discende dal monte, la pelle del suo viso è divenuta raggiante di luce, come afferma la Bibbia (Es 34, 29-35). Mosè poi deve portare un velo sul viso, che si toglie quand'è in presenza del Signore. Paolo presume che Mosè abbia compiuto un'ascensione alla presenza del Signore, sia stato trasformato da quell'incontro, e che il suo volto raggiante sia riflesso di quell'incontro.

Fin qui Paolo sta facendo uso d'un significativo linguaggio mistico. Ma ciò che colpisce immediatamente è il fatto che Paolo usi quel linguaggio per descrivere l'esperienza in Cristo propria e d'altri cristiani. Paolo paragona esplicitamente l'esperienza di Mosè con la propria e quella dei fedeli cristiani. La loro trasformazione è dello stesso tipo, ma la trasformazione cristiana è più grande e permanente. Una volta individuato il *background* del lessico, le audaci affermazioni di Paolo circa l'esperienza cristiana divengono chiare. Il nocciolo, quindi, è che anche alcuni fedeli cristiani compiono in qualche modo una tale ascensione, e che gli effetti di essa sono più permanenti della visione che ricevette Mosè. La chiesa è stata testimone d'una teofania importante tanto quanto quella accordata a Mosè, ma la teofania cristiana è ancor maggiore,

come Paolo stesso ha avuto modo di esperire. I Corinti sono detti «lettera di Cristo» (2 Cor 3, 2), equiparata alla Gloria di Dio. La nuova comunità di gentili non è una lettera scritta su tavole di pietra (Ger 31, 33), ma è consegnata da Paolo come Mosè consegnò la Torah a Israele. La nuova elargizione è più splendida della prima, infatti non necessita del velo con cui Mosè celava il proprio volto. L'esperienza che Paolo ebbe fu per lui e per la cristianità la prova che tutto sarebbe stato trasformato.

Pertanto, il termine di Paolo «la gloria del Signore» dev'essere preso sia come allusione a Cristo, sia come termine tecnico per il *kābôd* (*kbwd*), la forma umana di Dio che compare nelle visioni bibliche. In 2 Corinti 3, 18, Paolo dice che i cristiani riflettono la Gloria di Dio (*tēn doxan kyriou*) come in uno specchio, e vengono trasformati in quella medesima sua immagine (*tēn autēn eikona*)[45].

Sebbene sia possibile che Paolo faccia uso d'un lessico mediato dai propri oppositori, egli caratterizza il proprio apostolato come apostolato che proclama che il volto di *Cristo* è la gloria di Dio. È molto difficile non leggere questo passo nei termini della descrizione che Paolo fa dell'ascensione dell'«uomo» al terzo cielo, e non concludere che le visioni mistiche di Paolo comportassero anche la sua identificazione di Gesù come «immagine» e «gloria di Dio», come la figura umana nei cieli, e, di conseguenza, come il Cristo, figlio, e salvatore. Per Paolo, come per i mistici ebrei più antichi, essere privilegiati tanto da ve-

[45] L'uso dello specchio qui è anche un tema magico-mistico, che può essere ricondotto alla parola *'yn* che ricorre in Ezechiele 1. Sebbene talvolta tradotto in altre maniere, *'yn* si riferisce probabilmente anche lì a uno specchio, e forse allude a qualche non meglio specificata tecnica atta a pervenire allo stato estatico. Le sfere mistiche dei papiri magici e dell'epoca talmudica venivano colmate d'acqua e olio per riflettere la luce e stimolare lo stato di *trance*. I papiri magici descrivono incantesimi che fanno uso d'una piccola sfera che serve come *medium* dell'apparizione d'un dio per la divinazione: cfr. per es. *PGM* 4, 154-285 (Betz, pp. 40-43), *PDM* 14, 1-92, 295-308, 395-427, 528-53, 627-35, 805-40, 841-50, 851-55 (Betz, pp. 195-200, 213, 218-19, 225-26, 229, 236-39). I partecipanti si concentrano sui riflessi della superficie dell'acqua, a cui spesso è aggiunto dell'olio, talvolta alla luce d'una lampada. Lampade e formule magiche sono anche usate per produrre divinazioni, presumibilmente perché possono, in circostanze appropriate, indurre uno stato di *trance*. Il *Reuyoth Yehezkel*, per esempio, fa menzione del fatto che la visione mistica di Ezechiele venne stimolata dal guardare nelle acque del fiume Chebar. Mi pare che Filone faccia propria la simbologia mistica dello specchio per discutere l'esegesi allegorica della Scrittura: cfr. *De vita contemplativa* 78. Cfr. Anche D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korinterbrief*, Neukirchen-Vluyn 1964, pp. 272-73; cfr. anche Schulz, ZNW, 49 (1958), pp. 1-30. Gli oppositori di Paolo, dunque, guardano nello specchio e non vedono che il testo. Ma siccome Paolo e coloro che realmente sono in Cristo contemplano davvero la gloria del Signore, possiedono una visione più chiara della verità. Per un'ulteriore trattazione a proposito degli oppositori di Paolo nelle Lettere ai Corinti, cfr. il mio *Paul the Convert*, cit., capitolo 6. Desidero qui esprimere tutta la mia gratitudine a D. Balach per aver insistito che mi occupassi di queste tematiche, anche se senza dubbio egli dissentirebbe dalle opinioni a cui sono pervenuto.

dere il *kābôd* o la Gloria (*doxa*) di Dio, costituisce un prologo alla trasformazione nella di lui immagine (*eikōn*). Paolo non dice che tutti i cristiani abbiano compiuto il viaggio letteralmente, ma paragona l'esperienza di conoscere il Cristo a quella d'esser ammessi all'intima presenza del Signore.

L'esito del viaggio è l'identificare il Cristo come «Gloria di Dio». Quando Paolo dice di predicare che Gesù è il Signore, e che Dio «rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2 Cor 4, 6), sembra star chiaramente descrivendo la propria conversione e il proprio ministero, proprio come lo descriveva in Galati 1, e proprio come sta spiegando l'esperienza ai nuovi convertiti, allo scopo di suscitare nuove conversioni.

La famosa descrizione paolina dell'esperienza di umiltà e obbedienza del Cristo in Filippesi 2, 5-11 è anch'essa indizio che l'identificazione di Gesù coll'immagine di Dio venne rielaborata nella chiesa in foggia liturgica:

> Abbiate in voi stessi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.

Questo passo ha diversi aspetti innografici, che hanno indotto gli studiosi a ritenere che Paolo stia qui citando un frammento di liturgia primitiva, o stia facendo riferimento ad un'ambientazione liturgica[46]. È pertanto possibile che Filippesi 2 sia lo scritto più antico del corpus paolino, e anche la più antica cristologia del Nuovo Testamento. Non è sorprendente ch'essa sia anche la cristologia più gloriosa[47].

In Filippesi 2, 6 l'identificazione di Gesù con la forma di Dio ne implica la preesistenza. Il Cristo è descritto come un aspetto eterno della divinità che, non fu superbo della propria condizione elevata, ma fu disposto ad assumere la forma d'un essere umano, e a condividere la sofferenza insita nella sorte degli

[46] R.P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship*, Grand Rapids 1983 (ed. riveduta dell'ed. della Cambridge University Press, 1967). Cfr. anche J. SANDERS, *Dissenting Deities and Phil. 2:1-11*, JLB, 88 (1969), pp. 279-90.

[47] L'altro candidato, il discorso di Pietro in occasione della Pentecoste, in Atti 3, ritengo sia stato sottoposto a un assai più cospicuo intervento redazionale prima di raggiungere la forma scritta. Cfr. A.T. ROBINSON, *The Most Primitive Christology of All*, in *Twelve New Testament Studies*, London 1962, ristampato da JTS, 7 (1956), pp. 177-89; R. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse*, Nashville 1971.

uomini «fino () alla morte di croce» (per quanto molti studiosi considerino questa frase un'aggiunta paolina all'inno originario).

La trasformazione dalla divinità all'umanità è seguita dall'inverso, dalla ri-trasformazione in Dio. Per la sua obbedienza, Dio lo esaltò e gli diede «il nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2, 9). Per un ebreo questa frase poteva solo significare che Gesù ricevette il nome divino, il Tetragramma YHWH, interpretato come il nome greco *kyrios* o Signore. Abbiamo già visto come partecipare del nome divino è un motivo ricorrente dell'apocalittica proto-giudaica, in cui la principale figura di mediatore angelico di Dio è, o porta il nome di, YHWH, secondo come Esodo 23 descrive l'angelo di YHWH. In verità, ciò che il termine greco *morphē* («forma») implica, è che Cristo ha la forma d'un corpo divino identico al *kābôd*, la Gloria, e anche equivalente all'*eikōn*, perché l'umanità è fatta ad *eikōn* di Dio, e pertanto ha la *morphē* (o in ebraico *dĕmût*) divina. Il climax della confessione di Paolo che «Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2, 11), che vuol dire che Gesù, il Messia, ha ricevuto il nome Signore nella sua glorificazione, e che questo nome, e non il nome privato terreno di Gesù, è quello che farà sì che ogni ginocchio si pieghi, e ogni lingua proclami[48].

Parafrasando questo frammento della liturgia, Paolo testimonia che la prima comunità cristiana rivolgeva le proprie preghiere a questa figura umana di divinità a fianco di Dio (1 Cor 16, 22; Rm 10, 9-12; 1 Cor 12, 3) – cosa particolarmente stupefacente, dal momento che i cristiani, come gli ebrei, rifiutano di venerare qualsiasi altro dio o eroe. Quando i rabbini della scuola di Hillel assunsero il controllo della comunità ebraica, essi polemizzarono con veemenza contro il culto di qualsiasi angelo, e in particolare contro la credenza che una figura celeste altra da Dio potesse rimettere i peccati (b.Shan 38b), citando in particolare Esodo 23, 21 tra gli altri passi della Scrittura a conferma della loro tesi. Per loro, credere che vi fossero «due poteri nei cieli» era l'eresia stessa. Con questo termine, «due poteri nei cieli», i rabbini spesso (ma non sempre) si riferivano ai cristiani, che, come Paolo dice, fanno esattamente ciò contro cui i rabbini mettono in guardia: venerano il secondo potere[49].

[48] La bibliografia concernente gli inni paolini e post-paolini in Fil 2, 6-11 e Col 1, 15-20 è sterminata. Citiamo fra gli altri: E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: An Experiment in Christology*, New York 1979; M. HENGEL, *Hymn and Christology*, in *Between Jesus and Paul*, ed. E.A. Livingstone, Philadelphia 1983, pp. 78-96; J. MURPHY-O'CONNOR, *Christological Anthropology in Phil 2, 6-11*, RB, 83 (1976), pp. 25-50; e D. GEORGI, *Der Vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11*, in *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1964, pp. 263-93; particolarmente p. 291 per la bibliografia. Come mi ricorda D. Balch, Käsemann mette in particolare risalto il fatto che l'uso metaforico che Paolo fa del corpo e delle sue parti separate è caratteristico delle sezioni parenetiche, e pone l'accento sulla relazione tra il credente e il Signore risorto. Cfr. E. SCHWEITZER, *TDNT*, vol. 7, voce *sōma*, p. 1073.

[49] Cfr. il mio *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit. pp. 33-158, in particolare le pp. 68-73; ora HURTADO, *Binitarian*, pp. 377-91.

Concomitante alla venerazione da parte di Paolo del Cristo divino è la trasformazione. Paolo dice, in Filippesi 3, 10, «e questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme (*syn-morphizomenos*) nella morte». Più oltre, in Filippesi 3, 20-21, egli dice «La nostra patria invece è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà (*metaschēmatisei*) il nostro misero corpo per conformarlo (*symmorphon*) al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose». Il corpo del credente alla fine sarà trasformato nel corpo di Cristo.

La descrizione che Paolo fa della salvezza, è basata sulla sua interpretazione della glorificazione di Cristo, e per la sua espressione è debitrice della mistica apocalittica del proto-giudaismo[50]. In Romani 12, 2 gli ascoltatori di Paolo vengono esortati: «trasformatevi (*metamorphousthe*) rinnovando la vostra mente». In Galati 4, 19 Paolo esprime un'altra trasformazione: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato (*morphōthē*) Cristo in voi!». Questa trasformazione va effettuata diventandogli conforme nella morte (*symmorphizomenos tō thanatō autou*, Fil 3, 10).

1 Corinti 15, 42-51 è uno degli usi più sistematici di questa tradizione apocalittica e mistica, che pare tanto centrale al messaggio di Paolo circa il significato di Cristo:

> Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra,

[50] Quegli studiosi (per es. S. Kim) che intendono basare tutto il pensiero di Paolo su di una singola esperienza di conversione estatica, che identificano col racconto lucano della conversione di Paolo, sono reticenti ad accettare questo passo come frammento della liturgia cristiana, perché farlo distruggerebbe il suo valore di esperienza di rivelazione personale di Paolo. Ma non c'è affatto bisogno di decidere se il passo sia originariamente paolino (e quindi direttamente ricevuto nella «rivelazione di Damasco»), dal momento che il linguaggio estatico normalmente deriva da tradizioni usuali in seno al dato gruppo religioso. I mistici cristiani fanno uso di un linguaggio cristiano; i mistici musulmani fanno uso dei linguaggi sviluppati per la mistica nell'Islam; e nessun mistico viene mai confuso dalla mistica di un'altra religione, a meno che far ciò non sia nell'intenzione esplicita e conscia della visione del mistico. Cfr. R.C. ZAEHNER, *Hinduism and Muslim Mysticism*, New York 1969; S. KATZ, *Language Epistemology and Mysticism, and other Essays*, in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. S. Katz et al., New York 1978. In questo caso il linguaggio non è neppure in primo luogo cristiano. Il linguaggio-base proviene dalla mistica ebraica, sebbene l'esegesi successiva sull'identificazione della figura sul trono con Cristo sia cristiana; la visione di Dio sul trono è l'apice della speculazione mistica ebraica.

così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste. Questo vi dico, o fratelli: la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità.

Come Paolo connette la propria conversione alla sua risurrezione in Cristo, così è la risurrezione che arreca la salvezza di Dio e un ritorno al primitivo stato di gloria dell'umanità, precedente la caduta d'Adamo. In 1 Corinti 15, 21 Paolo lo dice esplicitamente: «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti». Paolo descrive Adamo e Cristo come immagini contrapposte, rispettivamente di caduta e di salvezza. Ma Paolo pare avere in mente più dell'esistenza terrena di Gesù, dal momento che usa il termine *anthrōpos*, che può anche riferirsi alla sua natura risorta: «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste»[51]. L'agente che dà inizio a questo cambiamento sulla terra e ne è responsabile è lo Spirito. Lo Spirito non solo crea il Cristo che è dentro i credenti; lo Spirito stesso ha assunto il carattere di Cristo. Il Gesù risorto dev'essere esperito come uno Spirito datore di vita, che spiega come la trasformazione ha inizio, e dev'essere anche esperito come l'ultimo Adamo, in cui, si suppone, è il culmine del processo mistico nella fine apocalittica[52].

Parlando della risurrezione, Paolo descrive una relazione reciproca tra Adamo e Cristo; come Adamo portò la morte nel mondo, così Cristo, il secondo Adamo, vi porterà la risurrezione. Questo dipende da un'interpretazione secondo cui l'immagine divina di Adamo è identica alla gloria che «il Cristo» aveva o ricevette. A causa del primo essere umano, tutta l'umanità è portata alla morte; ma grazie all'immagine divina di Cristo tutto sarà portato alla vita (1 Cor 15, 21-22). Il primo uomo, Adamo, divenne solo un'anima vivente, mentre l'ultimo Adamo divenne uno spirito datore di vita (1 Cor 15, 45). Il primo uomo fu tratto dalla terra e fu perciò terrestre; l'ultimo uomo è dai cieli, perciò divino. Come l'umanità ha portato l'immagine esteriore del vecchio Adamo, coloro che ereditano il regno porteranno anche l'*eikōn* interiore spirituale dell'uomo celeste (1 Cor 15, 47-49). Paolo, comunque, non sta tanto parlando dell'uomo Gesù, quanto della natura glorificata di Cristo come *anthrōpos*. Giacché l'immagine è così dipendente dal contrasto tra natura caduta e natura risorta, è fors'anche possibile che a questo passo sia sotteso un contesto battesimale. È anche interessante che l'alternanza sia concepita in termini corporei, non come una trasmigrazione di anime.

Quando Paolo dice che i cristiani saranno risorti incorrotti, come fa nel famoso passo di 1 Corinti 15, 51-52, il miglior *background* per la sua concezione

[51] R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia 1966, pp. 75-114.
[52] Cfr. J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Philadelphia 1975, p. 322.

sonno le sue altre descrizioni di trasformazione nel Cristo risorto. Questo è esattamente il contesto in cui Paolo stesso la colloca. Il suo modo d'intendere la fine imminente non è che il culmine del processo iniziato con la conversione e il battesimo: «Non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo *trasformati*, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba; suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati».

La modo in cui Paolo intendeva l'immortalità dei credenti ha un andamento parallelo alla sua descrizione del Cristo risorto nei cieli e ne dipende. Il credente parteciperà all'immortalità di Cristo al suono dell'ultima tromba, proprio come Paolo ha esperito la *trasformazione* ad opera di Cristo. Emerge che Paolo si considera speciale in quantoché a lui è stato rivelato tutto il processo della salvezza. Altri non hanno avuto le sue visioni, pertanto le sue visioni gli conferiscono poteri speciali per parlare del significato della vita cristiana. Ma il processo è iniziato all'interno della comunità cristiana, continuandovi, che coloro che hanno riconosciuto il Cristo lo riconoscano o no. Sebbene l'umanità di Gesù venga menzionata qui e in Romani 5, dove viene espressa una tematica simile, non è la vita umana ad essere il fulcro dell'esegesi. Qui, è la sua resurrezione e metamorfosi nel vero uomo a sostanziare l'analogia. *Cristo* è l'uomo *celeste*. La sua potenza sulla terra è lo Spirito.

Certo, l'esperienza mistica di conversione non è solo col *Cristo risorto*, ma con il *Cristo crocifisso*. La relazione più ovvia tra il credente e Cristo è la sofferenza e la morte (Rm 7, 24; 8, 10. 13). Nell'essere trasformati da Cristo, non si viene solo resi immortali, non viene conferito solo il potere di restare incorrotti. Piuttosto, si esperisce ancora la morte come Cristo la esperì e, come lui, si sopravvive alla morte per l'intronizzazione celeste. Questa è una conseguenza della condizione dimidiata del cristiano. Seppur parte dell'ultimo Adamo, e vivente per opera dello Spirito, il cristiano appartiene anche al mondo della carne. Come ha notato Dunn:

> La sofferenza era qualcosa che *tutti* i credenti esperivano – una parte inevitabile del destino del credente – un aspetto dell'esperienza di cristiani che i suoi convertiti avevano in comune con Paolo: Rm 5, 3 («noi»); 8, 17 ss. («noi»); 2 Cor 1, 6 (voi sopportate «le medesime sofferenze che anche noi sopportiamo»); 8, 2; Fil 1, 29 ss. («sostenendo la stessa lotta che mi avete veduto sostenere e che ora sentite dire che io sostengo»); 1 Ts 1, 6 («imitatori nostri e del Signore»); 1 Ts 2, 14 («imitatori delle Chiese di Dio in Gesù Cristo che sono nella Giudea, perché avete sofferto anche voi da parte dei vostri connazionali come loro da parte dei Giudei»); 3, 3 ss. («a questo siamo destinati»), 2 Ts 1, 4 ss.[53].

Così, la persecuzione e le sofferenze dei credenti sono un segno che il processo di trasformazione è iniziato; si tratta del modo per giungere a essere *in*

[53] *Ibid.*, p. 327.

Cristo. Paolo è convinto che essere uniti alla crocifissione di Cristo non significa *glorificazione* immediata, ma *sofferenza* per i credenti in questo periodo interinale. La glorificazione farà seguito alla conclusione ultima. Il nesso tra sofferenza e risurrezione è chiaro nel martirologio giudaico; a dire il vero, il nesso tra morte e rinascita era anche parte centrale delle religioni misteriche. Ma il modo particolare in cui Paolo esprime tali nessi è esplicitamente cristiano.

Nelle lettere di scuola paolina, alcuni di questi temi vengono trattati in modo ancor più completo. La Lettera ai Colossesi è un'autentico sommario dell'intera costellazione lessicale descrivente la trasformazione nel *kābôd* celeste, inteso come il Cristo. In Col 1, 15-20 il Cristo è chiamato «immagine del Dio invisibile», e «generato prima di ogni creatura» (v. 16). Egli è l'artefice della creazione e il capo delle schiere celesti, ed è co-eterno con Dio. In quanto Cristo, egli è anche «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti». È il capo del corpo, la chiesa, un'osservazione che fa pensare a una possibile relazione con la speculazione ebraica dello *Shiur Koma*[54] e a concetti pagani del *macranthropos*.

A Colossi si svilupparono importanti pratiche battesimali che erano simili alla mistica giudaica a Qumran[55]. Colossesi 3, 10 parla dei cristiani come di gente che si è spogliata della vecchia natura e ha rivestito una nuova natura nel battesimo «che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore». Anche Efesini 4, 24 parla di rivestire una nuova natura creata a immagine di Dio. Questo linguaggio di trasformazione proviene dalla mistica apocalittica giudaica, ma implica una teologia specificamente cristiana e un contesto battesimale. Se è vero che gli studiosi contemporanei non sono convinti che queste lettere siano state composte da Paolo, è però possibile affermare che queste lettere forniscono prova inconfutabile di quanto l'insegnamento mistico di Paolo fosse popolare fra i suoi primi discepoli, e ci fanno vedere quale fosse la direzione in cui questi insegnamenti venivano interpretati.

[54] Lo *Shiur Koma*, o «La misura del corpo», è un trattato frammentario databile al III-IV secolo d.C., opera di gruppi mistici eretici, ai margini dell'ebraismo rabbinico, poi confluita nella gnosi «rabbinica» della Merkabah, che descrive il «corpo della Shekhinà», cioè la figura di Dio, in un linguaggio antropomorfico, sino a fornirne le misure, che sono però smisurate tanto da sottolinearne l'alterità e la trascendenza. Cfr. G. SCHOLEM, *op. cit.*, pp. 70 ss.: G. STEMBERGER, *Il Giudaismo Classico*, Città Nuova, Roma 1991, p. 223; il trattato è stato ora edito nella tr. di G. BUSI, che lo data al VII-VIII secolo d.C., in *Mistica Ebraica*, Einaudi, Torino 1995 (N.d.C.).

[55] F.O. FRANCIS, *Humility and Angelic Worship in Col 2:18*, ST, 16 (1962), pp. 109-34; F.O. FRANCIS - W.A. MEEKS, *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*, SBLSBS 4, Missoula Mont. 1975 (ed. riveduta); W. CARR, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase: kai archai kai hai exousiai*, Cambridge 1981; C.A. EVANS, *The Colossian Mystics*, Bib, 63 (1982), pp. 188-205.

Sulla base delle tradizioni mistiche ebraiche e degli scritti di Paolo, possiamo procedere ad alcune considerazioni sulla cronologia e lo sviluppo logico delle tradizioni evangeliche. Le tradizioni concernenti l'uomo celeste sono cruciali per lo sviluppo del significato cristiano della missione terrena di Gesù[56]. Esse informano tutti gli studi sul Figlio dell'Uomo neotestamentario, in modi che non sono stati frequentemente discussi dai più eminenti studiosi del termine «Figlio dell'Uomo»[57]. Se è abbastanza verosimile che alcuni dei seguaci di Gesù lo abbiano ritenuto un Messia ancora durante la sua vita, essi vennero però disillusi da tale idea a causa dal suo arresto, dal suo processo e dalla sua morte in croce come «Re dei Giudei», perché nessuna concezione pre-cristiana del Messia aveva concepito la possibilità della sua consegna nelle mani dei romani[58]. Fu poi l'esperienza che i discepoli fecero della resurrezione ed ascensione alla destra di Dio a confermare retrospettivamente, in un modo nuovo, dinamico e ironico, il titolo messianico in un primo momento scartato. La resurrezione e l'ascensione erano già penetrate nel pensiero ebraico nel secolo precedente quello di Gesù, ritenute ricompensa per i giusti martirizzati nelle guerre dei Maccabei. Così, se il cristianesimo rappresenta una reazione di stampo puramente ebraico ad una tragica serie di eventi, la reazione fu al tempo stesso emozionantemente nuova. Il processo dovrebbe risultare particolarmente interessante tanto per gli studiosi di ebraismo quanto per gli studiosi di cristologia: si tratta infatti della testimonianza più chiara di cui siamo in possesso, risalente al I secolo d.C., di come venivano «creati» nuovi gruppi religiosi, e di come le aspettative ebraiche erano tratte dai testi biblici. Agli eventi veniva conferito significato tramite l'interazione creativa tra fatti storici e processo ermeneutico.

Dal momento che Gesù morì da martire, le aspettative d'una sua resurrezione sarebbero state, nell'ambito di alcuni gruppi giudaici, normali[59]. Ma l'idea d'un Messia crocifisso era singolare e unica. In tale situazione, i cristiani si limitarono a fare ciò che altri ebrei credenti fecero in circostanze simili; si

[56] Si veda l'articolo riassuntivo di M. SMITH, *Ascent to the Heavens and the Beginnings of Christianity*, «Eranos Jahrbuch», 50 (1981), pp. 403-29, e le opere di Odeberg, Meeks e Dahl.

[57] Cfr. il mio *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit. pp. 205-19; e HURTADO, *Binitarian*, cit.

[58] Questa è stata una delle affermazioni su cui vi fu pieno consenso al congresso NEH sul messianismo giudaico del I secolo. Il materiale del congresso e i punti su cui si è raggiunto un accordo saranno prossimamente editi in *The Messiah*, a cura di J.H. Charlesworth, con J. Brownson, S. Kraftchik e A. Segal (di prossima pubblicazione).

[59] Cfr. A. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge Mass. 1986, pp. 60-67, 78-95 per una concisa descrizione di questo sviluppo.

volsero alle profezie bibliche in cerca di lumi. Nessun testo messianico si presentava appropriato alla situazione. Ma il Salmo 110, 1 era proprio adatto: «Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"». Si trattava di una descrizione dell'intronizzazione di un discendente della dinastia davidica, che ora veniva re-interpretata come un'intronizzazione celeste dopo la morte e la risurrezione. Tuttavia, nulla nel testo rende inevitabile la parte morte-o-resurrezione della narrazione. Questa dev'esser venuta dalle circostanze storiche della prima comunità cristiana, dopo che i membri di essa avevano fatto esperienza di quegli eventi. Il Salmo 110, 1, poi, poteva essere facilmente combinato con Daniele 7, 9-13, la descrizione dell'intronizzazione del «figlio dell'uomo». Daniele 7, 9-13 pareva descrivere opportunamente la scena dell'esaltazione ed ascensione di Cristo, perché Gesù poteva esser identificato col «Figlio dell'Uomo», la figura angelica. Inoltre, Daniele 12, 2 prometteva immortalità celeste a coloro che inducevano molti alla giustizia, rendendo plausibili e confermando al tempo stesso tutto il complesso delle aspettative.

Gesù a quanto sembra usò il termine «Figlio dell'Uomo», sebbene l'espressione abbia lasciato perplessi gli studiosi moderni. È possibile che Gesù preconizzasse il futuro avvento d'una figura umana, o che non facesse affatto riferimento al passo di Daniele[60]. Dopo la sua crocifissione e l'esperienza della sua resurrezione, le frasi circa il Figlio dell'Uomo che Gesù usava vennero collocate nel contesto della famosa affermazione in Daniele 7, 13 circa l'intronizzazione del «figlio dell'uomo». I discepoli di Gesù compresero che la sua vittoria sulla morte era stata seguita dalla sua ascensione e intronizzazzione in cielo come la maestosa figura angelica o divina che avrebbe recato l'avvento della giustizia di Dio. Tramite la simbologia del «Figlio dell'Uomo», l'uomo Gesù venne associato alla figura assisa sul trono in Daniele 7, 13, e le tradizioni circa la funzione messianica di Gesù vennero associate a tradizioni concernenti il «figlio dell'uomo», assumendo un'interpretazione peculiarmente cristiana. Come la descrizione della venerabile figura di padre nello scritto di Ezechiele il Tragediografo, la scena in Daniele comporta l'intronizzazzione di un «vegliardo» con il «figlio di uomo» che giunge ad assidersi accanto al «vegliardo». Le tradizioni in se stesse erano presenti nel giudaismo prima dell'avvento del cristianesimo, ma furono la vita e la missione di Gesù, insieme alle aspettative post-pasquali dei suoi seguaci, a combinare insieme messianismo, giudizio e ascesa al cielo in questa particolarissima maniera[61].

[60] Una plausibile storia della tradizione, che colloca la connessione fra Dn 7, 13 e Gesù nell'interpretazione della Chiesa primitiva è stata avanzata da D. JUEL, *Messianic Exegesis*, Philadelphia 1987.

[61] J.J. COLLINS, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, CBQ, 36 (1984), pp. 21-43. Cfr. anche A.F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and*

I cristiani identificarono il «Figlio dell'Uomo», la rappresentazione umana o angelica di Dio, col Cristo risorto[62]. I cristiani interpretarono il secondo «Signore» del Salmo 110, 1 come si riferisse a Gesù e stesse a significare il nome divino Signore. Poi, il Cristo risorto venne interpretato come un aspetto della divinità[63]. Dal momento che l'angelo con sembianze umane era anch'esso divino, giacché portava il nome YHWH (Es 23, 21), si potè sostenere che Gesù avesse acquisito la divinità. Per il Vangelo di Giovanni, Cristo era anche il *logos*, la forma e *luce* intermediari di Dio; luce era anche il termine di Filone per la principale ipostasi di Dio. Cristo come «figlio» è detto esser superiore agli angeli, proprio come Mosè è intronizzato e venerato dalle stelle nell'opera di Ezechiele il Tragediografo. Ciò si esplicita in documenti più tardi, come Ebrei 1, 8, dove il «figlio» viene identificato con l'Elohim del Salmo 45, 7.

Molti dei segreti di Qumran devono ancor essere svelati. Ma è chiaro che i manoscritti del Mar Morto hanno un ruolo importante da svolgere nella comprensione dell'ambiente apocalittico e mistico dal quale sorse il cristianesimo. I paralleli migliori paiono quelli analogici, giacché tanto il cristianesimo quanto il gruppo di Qumran rappresentano movimenti ebraici del I secolo d.C., che presero posizione contro i potenti del tempo, guardarono al cielo per averne salvezza e ottenere la sconfitta dei propri oppositori ingiusti, e concepirono la salvezza come trasformazione in creature angeliche per ricompensa della propria fedeltà e perseveranza.

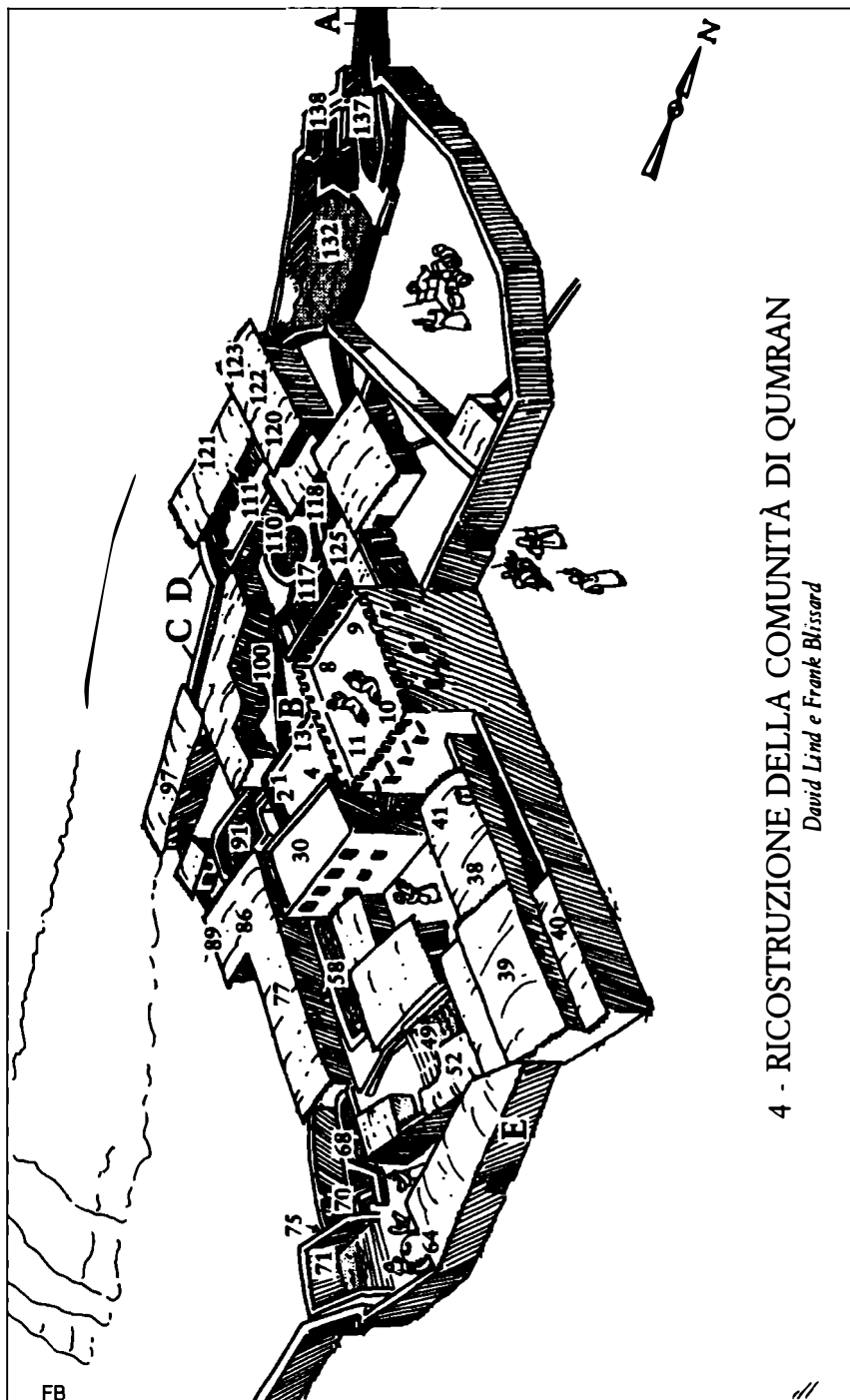
Their Environment, ANRW, II. 23. 2 (1980), pp. 1334-94; ID., «*He Who Did not Spare his Own Son...»: Jesus Paul and the Akedah*, in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. Peter Richardson and John C. Hurd, Waterloo Ontario 1984, pp. 169-84.

[62] Per un compendio si vedano: C. ROWLAND, *Christian Origins: From Messianc Movement to Christian Religion*, Minneapolis 1985; ID., *The Influence of the First Chapter of Ezechiel on Jewish and Early Christian Literature* (tesi di laurea, Cambridge University, 1974); ID., *The Vision of the Risen Christ*, JTS, 31 (1980), pp. 1-11; BLACK, *Throne Theophany*, in *Jews, Greeks and Christians*, ed. Hamerton-Kelly and Scroggs; S. KIM, *The Son of Man as the Son of God*, Tübingen 1983; FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, cit.; SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports aboout Christianity ad Gnosticism*, cit., pp. 182-219; in *Binitarian*, Hurtado concorda con la mia tesi circa la novità dell'interpretazione cristiana all'interno d'un contesto generale in cui tali identificazioni erano possibili. A dire il vero, HURTADO, in *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monoteism*, cit. porta molto oltre, rispetto a quanto ho fatto io, l'affermazione dell'unicità di tale venerazione del secondo potere. Sebbene Hurtado abbia forse trascurato esempi occasionali di angelolatria presenti nel giudaismo settario, la sua tesi è tuttavia valida. Tributare a Cristo venerazione come divinità era elemento caratteristico del primo cristianesimo, anche secondo i detrattori di esso, mentre altri gruppi che veneravano eroi angelici paiono più circospetti a offrir loro preghiere.

[63] Cfr. ora JUEL, *Messianic Exegesis*, cit.

1 - GERUSALEMME: PRESUNTO QUARTIERE ESSENO
Giardino Armeno
Porta di Sion
Strada Bizantina
F I
Chiesa Armena del Salvatore
Chiesa de la Dormizione
F II
B 1
F V
B 2
Chiesa del Monte Sion
Seminario greco ortodosso
B 3
Cenacolo (Tomba di Davide)
piscina
T 3
Z 3
Z 1
B 4
N
Bethso?
B 5
T 2
Z 2
F III
B 7
frantoi
acquedotto (di Pilato?)
B 6
F IV
Strada Erodiana
Porta degli Esseni
T 1
0
100
m
mura (ancora visibili)
ellenistico-romane
mura bizantine e turche
edifici più recenti
terrapieni edificati
acquedotto
B 1-7 bagni rituali
T 1-3 torri o basi di torri
Z 1-3 cisterne
F I-V siti di scavo

Grotta III
Grotta XI
Wadi
Jawfat Zabin
Grotta I
Grotta II
Khirbet
Qumran
Wadi Dababir
Grotta V
Grotte VII-X
Grotta VI
Grotta IV
Wadi Qumran
Mar Morto
-1.286 piedi
N
2 - UBICAZIONE DELLE
GROTTE DI QUMRAN
David Lind e Frank Blissard
Scala 1:20.000
Sito della grotta
MIGLIA
0
1/4
1/2
Ain Feshka
Ras Feshka
FB

3 - LE ROVINE DI QUMRAN
David Lind e Frank Blissard
N
0 25 50
PIEDI
A
B
C
D
E
137
138
132
123
122
120
118
125
121
111
110
117
100
91
97
86
89
10
9
8
11
13
4
1
2
30
41
38
40
39
49
52
58
77
68
70
64
75
71
(numerazione secondo R. de Vaux)
A Accesso all'acquedotto
B Canale idrico principale
C Mura occidentali dell'insediamento
D Muro di contenimento occidentale
E Muro orientale presso il cimitero
1-2 Stanze superiori
8-11 Torre
13 Scalini che conducono alla terrazza e alle stanze superiori 1-2 e 30
4 Stanza con sedili bassi (una camera di consiglio?)
30 Scriptorium (tra i detriti a piano terra si rinvennero due calamai e un tavolo)
38-41 Cucina
49 Grande cisterna
52 Lavanderia
58 Grande cisterna
70, 75 Laboratorio per la lavorazione della terracotta
71, 91, 117, 118 Grandi cisterne
68, 138 Bagni (?)
97 Stalle?
64 Forno per la terracotta
77 Stanza Grande (per riunioni e pasti)
86, 89 Dispensa per la Stanza Grande
100 Mulino (in cui venivano macinati grano e orzo
110 Cisterna risalente all'VIII-VI secolo
120-123 Magazzini (il sito 120 rivelò 561 pezzi d'argento nascosti in tre vasi)
125 Officina
132, 137 Bacini di decantazione
FB

4 - RICOSTRUZIONE DELLA COMUNITÀ DI QUMRAN

David Lind e Frank Blissard

BIBLIOGRAFIA SELEZIONATA

ALLEGRO, J.M., *Jesus and Qumran: The Dead Sea Scrolls*, in *Jesus in History and Myth*, a cura di R.J. Hoffmann e G.A.Larue, Buffalo N.Y. 1986, pp. 89-96.
ASHTON, J., *Qumran and Christianity*, «Month», 42 (1969), pp. 257-66.
AUNE, D., *A Note on Jesus'Messianic Consciousness and 11QMelchizedek*, EvQ, 45 (1973), pp. 161-65.
BARR, J., *Which Languge Did Jesus Speak-Some Remarks of a Semitist*, BJRL, 53 (1970), pp. 9-29.
BARRICK, W.B., *The Rich Man from Arimathea (Matt.27,57-60) and 1QIsa*, JBL, 96 (1977), pp. 253-39.
BAUMGARTEN, J.M., *Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?*, JBL, 91 (1972), pp. 472-81.
–, *The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Shanedrin*, JBL, 95 (1976), pp. 59-78.
BECKWITH, R.T., *St. Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran*, RQ, 9 (1977), pp. 73-94.
–, *Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation*, RQ, 10 (1981), pp. 521-52.
BENOIT, P., *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*, RB, 79 (1972), pp. 321-24.
–, *Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*, RB, 80 (1973), pp. 5-12.
BERGER, K., *Hartherzigkeit und Gottes Gesetz: die Vorgeschichte des antijudischen Vorwurfs in Mc 10, 5*, ZNW, 61 (1970), pp. 1-47.
BERNSTEIN, N.J., *«ky qllt 'lhym tlwy'» (Deut 21,23): A study in Early Jewish Exegesis*, JQR, 74 (1983), pp. 21-45.
BETZ, O., *What Do We Know About Jesus? The Bedrock of Fact Illuminated by the Dead Sea Scrolls*, Trans. M. Kohl, London 1968.
–, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, BK, 40 (1985), pp. 54-64.

BLACK, M., ed., *The Scrolls and Christianity*, London 1969.
BRAUN, M., *The Significance of Qumran for the Problem of the Historical Jesus*, in *The Historical Jesus and the Kerigmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, ed. C.E. Braaten and R.A. Harrisville, New York 1964, pp. 69-78.
–, *Jesus und der qumranische Lehrer*, in *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, vol. 2, pp. 54-74.
BROOKE, G.J., *The Amos-Numbers Midrash (CD 7,13b - 8,1a) and Messianic Expetations*, ZAW, 92 (1980), pp. 397-404.
BROWNLEE, W.H., *Jesus and Qumran*, in *Jesus and the Historian*, ed. F.T. Trotter, Philadelphia 1968, pp. 52-81.
BRUCE, F.F, *The Dead Sea Scrolls and Early Christianity*, BJRL, 49 (1966), pp. 69-90.
BUCHANAN, G.W., *Jesus and Other Monks of New Testament Times*, RelLife, 48 (1979), pp. 136-42.
BURGMANN, H., *Antichrist-Antimessias: Das Makkabäer Simon?*, «Judaica», 36 (1980), pp. 152-74.
CARMIGNAC, J., *Le docteur de justice et Jésus-Christ*, Paris 1957.
–, *Les apparitions de Jésus ressuscité et le calendrier biblico-qumrânien*, RQ, 7 (1971), pp. 483-504.
CASCIARO RAMÍREZ, J.M., *El tema del «Misterio» divino en la "Regla de la Comunidad" de Qumran*, ScrT, 7 (1975), pp. 481-97.
CHARLESWORTH, J.H., *The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him*, in ANRW, II. 25. 1, ed.W.E. Haase, Berlin-New York 1982, pp. 451-76.
–, *Research on the Historical Jesus Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archeology*, PSB, N.S. 6 (1985), pp. 98-115.
–, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, in *Jesus Within Judaism*, by J.H.Charlesworth, ABRL 1, Garden City N.Y. 1988, pp. 54-76 (tr. it. e cura D. TOMASETTO, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, cap. III).
–, *The Righteous Teacher and the Historical Jesus: A study of the Self-Understanding of Two Jewish Charismatics*, in *Perspectives on Christology*, ed. W.P. Weaver, Nashville 1989, 73-94.
–, ed., *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, New York 1991.
DANIEL, C., *Faux Prophètes: Surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, RQ, 7 (1969), pp. 45-79.
–, *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du Bon Samaritain*, NovT, 11 (1969), pp. 71-104.
DAVID, K., *The Development of the Concept of Salvation in the Qumran Community and its Significance for our Understanding of Salvation in The New testament*, IJT, 30 (1981), pp. 131-37.
DELCOR, H., *Le Targum de Job et l'aramean du temps de Jésus*, RScRel, 47 (1973), pp. 232-61.
DELORME J., *Lecture de l'Évangile selon saint Marc*, CEv, 54 (1973), pp. 3-123.
DERRET, J.DUNCAN M., *New Creation: Qumran, Paul, the Church and Jesus*, RQ, 13 (1988), pp. 597-608.

DIEZ MERINO, L., *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamentaria*, SBFLA, 26 (1976), pp. 31-120.
DRANE, J.W., *Some Ideal of Resurrection in the New Testament Period*, TynBul, 24 (1973), pp. 99-110.
EMERTON, J.A., *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus*, JTS, 24 (1973), pp. 1-23.
FEE, G.D., *Some Dissenting Notes on 7Q5=Mark 6,52-53*, JBL, 92 (1973), pp. 109-12.
FEUILLET, A., *Les hommes de bonne volonté ou les hommes que Dieu aime: Note sur la traduction de Luc 2*, 14B, BAGu, 91-92.
FITZMYER, J.A., *The Purpose of Genealogies*, TS, 30 (1969), pp. 700-704.
–, *The Contribution of Qumranic Aramic to the Study of the New Testament*, NTS, 20 (1974), pp. 382-407.
–, *The Matthean Divorce texts and Some New Palestinian Evidence*, TS, 37 (1976), pp. 197-226. Ristampa in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, New York 1981.
–, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, CBQ, 40 (1978), pp. 493-513. Ristampa in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, New York 1981.
–, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament after Thirty Years*, TD, 29 (1981), pp. 351-67.
–, *The Ascension of Christ and Pentecost*, TS, 45 (1984), pp. 409-40.
FLUSSER, D., *The Last Supper and the Essenes*, «Immanuel», 2 (1973), pp. 23-27.
–, *Some Notes to the Beatitudes (Matt 5,3-12, Luke 6,20-26)*, «Immanuel», 8 (1978), pp. 37-47.
–, *The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran*, «Immanuel», 10 (1980), pp. 31-37.
–, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Judaica et Christiana 4, Bern 1981, pp.265-81.
FLUSSER, D., SAFRAI S., *The Slave of two Masters*, «Immanuel», 6 (1976), pp. 30-33.
FORD, J.M., *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law*, Bib, 54 (1973), pp. 269-72.
–, *«Crucify him, crucify him» and the Temple Scroll*, ExpT, 87 (1976), pp. 275-78.
GALOT, J., *La motivation évangelique du célibat*, «Gregorianum», 53 (1972), pp. 731-58.
GARCÍA MARTÍNEZ, F., *4QpNah y la Crucifixion / Nueva hípotesis de reconstruccíon de 4Q 169 3-4 i, 4-8*, «Estudios Biblicos», 38 (1979), pp. 221-35.
GARNET, P., *O'Callaghan's fragments: Our Earliest New Testament Texts?*, EvQ, 45 (1973), pp. 6-12.
GNILKA, J., *Jesus -ein Essener? Jesus und Qumran*, BK, 26 (1971), pp. 2-5.
GROH, J.E., *The Qumran Meal and the Last Supper*, CTM, 41 (1970), pp. 279-95.
HEMER, C.J., *New Testament Fragments at Qumran?*, TynBul 23 (1972), pp. 125-28.
HIGGINS, A.G.McL., *A Few Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, «Modern Church», 23 (1972), pp. 125-28.
JEREMIAS, G., *Der Lehrer der Gerchtigkeit und der historische Jesus*, in *Der Lehrer der Gerchtigkeit*, Göttingen 1963, pp. 319-53.
KEE, H.C., *The Bearing of the Dead Sea Scrolls on Understanding Jesus*, in *Jesus in History and Myth*, ed. R.J. Hoffmann - G.A. Larue, Buffalo N.Y. 1986, pp. 54-75.

KIRCHSCHLÄGER, W., *Exorzismus in Qumran*, «Kairos», 18 (1976), pp. 135-53.
KLEIN, R.W., *Aspects of Intertestamental Messianism*, CTM, 43 (1972), pp. 507-17.
LAPIDE, P., *Insights from Qumran into the Languages of Jesus*, RevQ, 8 (1975), pp. 483-501.
LIMBECK, M., *Flucht oder Annahme? Das Beispiel Jesu in der Auseinandersetzung mit dem Bösem*, BK, (1975), pp. 41-43.
LOHFINK, G., *Der Ursprung der christlichen Taufe*, RQ, 156 (1976), pp. 35-54.
LONGENECKER, R.N., *The Messianic Secret in the Light of Recent Descoveries*, EvQ, 41 (1969), pp. 207-15.
MAILLOT, A., *Notules sur Luc 16/8b-9*, ETR, 44 (1969), pp. 127-30.
MANRIQUE, A., *El bautismo en el judaísmo contemporaneo de Jesús*, CD, 189 (1976), pp. 207-20.
MERKEL, H., *Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung*, ZTK, 71 (1974), pp. 123-44.
MURPHY, R.E., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament Comparisons*, CBQ, 18 (1956), pp. 263-72.
MUELLER, J.R., *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Text*, RQ, 10 (1980), pp. 247-56.
O'CALLAGHAN, J., *New testament Papyri in Qumran Cave 7?*, Supplement to JBL, 91 (1972), n. 2.
PARKER, P., *7Q5: Enthält das Papyrusfragment 5 aus der Höhle 7 von Qumran einen Markustext?*, EA, 48 (1972), pp. 467-69.
PERETTO, E., *Ricerche su Mt 1-2*, «Marianum», 31 (1969), pp. 140-247.
PICKERING, S.R. - COOK, R.R.E., *Has a Fragment of the Gospel of Mark Been Found at Qumran?*, Papirology and Historical Perspectives 1, Sydney 1989.
PLESSIS, P.J., *Love and Perfection in Matt.5,43-48*, Neot, 1 (1967), pp. 28-34.
RUBINKIEWICZ, R., *The Parable of the Wedding Garment (Mt. 22,11-13) and 1Enoch 10, 4*, (in polacco) RTK, 27 (1980), pp. 53-69.
SABUGAL, S., *1Q Regla de la Comunidad IX, 11: Dos Ungidos, un Mesias*, RQ, 8 (1974), pp. 417-23.
SCHULLER, E., *The Dead Sea Scrolls and the Bible*, BibToday, 21 (1983), pp. 162-69.
STEGEMANN, H., *Some Aspects of Eschatology in Text from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus*, in *Biblical Archeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology (Jerusalem, April 1984)*, ed. J.Amitai, Jerusalem 1985, pp. 408-26.
STOLZ, F., *Psalm 22: Alttestamentisches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus*, ZTK, 77 (1980), pp. 129-48.
STREKER, G., *Die historiche und theologische Problematik der Jesusfrage*, EvT, 29 (1969), pp. 453-76.
–, *Die Makarismen der Bergpredigt*, NTS, 17 (1971), pp. 255-75.
TALMON, S., *Messianic Expectations at the Turn of the Era*, «Face to Face», 10 (1983), pp. 4-12.
THIEDE, C.P., *7Q-Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran*, Bibl, 65 (1984), pp. 538-59 (tr.it. *Il più antico manoscritto dei Vangeli?*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987).
–, *Die älteste Evangelien-Handschrift?: Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1990².

THIERING, B.E., *The Qumran Interpretation of Ezekiel 4, 5-6*, AJBA, 1 (1969), pp. 30-34.
–, *The Teacher of Righteousness and the Messiah in the Damascus Document*, ABJA, 1 (1971), pp. 74-81.
–, *Redating the Teacher of Righteousness*, Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1, Sydney 1979.
–, *Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to the New Testament Baptism*, NTS, 26 (1980), pp. 266-77.
–, *The Gospels and Qumran: A New Hypothesis*, Australian and New Zealand Studies in Theology 2, Sydney 1981.
VARGAS-MACHUCA, A., *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura*, «Estudios Bíblicos», 39 (1981), pp. 19-61.
VERMES, G., *The Impact of the Dead Sea Scrolls on the Study of the New Testament*, JJS, 27 (1976), pp. 107-16.
VILLALON, J.R., *Sources vétéro-documentaires de la doctrine qumrannienne des deux Messies*, RQ, 8 (1972), pp. 53-63.
WACHOLDER, B.Z., *Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles*, HUCA, 46 (1975), pp. 201-18.
WACHTER, L., *Jüdischer und christlicher Messianismus*, «Kairos», 18 (1976), pp. 119-34.
WIEDER, N., *The «Land of Damascus» and the Messianic Redempition*, JJS, 20 (1969), pp. 86-88.
WOLBERT, W., *Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder*, ThGl, 74 (1984), pp. 262-82.
YADIN, Y., *Militante Herodianer aus Qumran: Die Essener zwingen Christen und Juden zum Umdenken*, LuthMonath, 18 (1979), pp. 355-58.
ZELLER, D., *Zu einer jüdischer Vorlage von Mt 13, 52*, BZ, 20 (1976), pp. 223-26.

INDICE BIBLICO

(È qui mantenuto l'elenco degli scritti biblici secondo l'edizione originale del volume che segue il canone accettato dalle chiese protestanti, cfr. l'*Avvertenza per il lettore italiano* alle pp. 7 ss.
I numeri che seguono il titolo del libro biblico si riferiscono alla menzione generica dell'opera)

ANTICO TESTAMENTO

INDICE DEI MANOSCRITTI DEL MAR MORTO CITATI

I primi numeri che seguono un titolo si riferiscono alla menzione generica dell'opera. Seguono le citazioni di passi specifici.

QUMRAN

ALTRE LOCALITÀ

Murabbaʿat

Naḥal Ḥever

Khirbet Mird

INDICE DEGLI ALTRI ANTICHI TESTI CITATI

L'indice che segue è suddiviso in sette categorie principali: 1. Apocrifi; 2. Pseudoepigrafi dell'Antico Testamento; 3. Letteratura Greco-Romana; 4. Giuseppe Flavio e Filone; 5. Altri Testi Cristiani Antichi e Gnostici 6. Testi Rabbinici 7. Altri Testi Antichi. All'interno di queste categorie, l'ordine è: o tradizionale/canonico (per gli Apocrifi), oppure alfabetico (Pseudoepigrafi dell'Antico Testamento, Letteratura Greco-Romana, Giuseppe Flavio e Filone, Testi Cristiani Antichi e Gnostici), o una combinazione di ordine tradizionale e alfabetico (per i Testi Rabbinici). I primi numeri che seguono un titolo si riferiscono alla menzione generica dell'opera. Seguono le citazioni di passi specifici.

1. APOCRIFI

2. PSEUDOEPIGRAFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

3. LETTERATURA GRECO-ROMANA

4. GIUSEPPE FLAVIO E FILONE

5. TESTI CRISTIANI ANTICHI E GNOSTICI

6. TESTI RABBINICI

7. ALTRI TESTI ANTICHI

INDICE DEGLI AUTORI CONTEMPORANEI

INDICE GENERALE

Della stessa serie.

- Robert H. Eisenman - Michael Wise
  Manoscritti segreti di Qumran
- Frederick F. Bruce
  Rotoli e pergamene. Così nacque la Bibbia
- Phyllis Glazer
  Mense e cibi ai tempi della Bibbia
- Ilaria Gozzini Giacosa
  Mense e cibi della Roma antica
- J.N.D. Kelly
  Vite dei Papi
- Tipografia di Propaganda Fide
  "Padre Nostro" nelle lingue di tutto il mondo
- Donald Attwater
  Vite dei Santi
- Herbert Vorgrimler
  Storia dell'Inferno
- Klaus Berger
  I salmi di Qumran
- Massimo Baldacci
  La scoperta di Ugarit
- Carsten Peter Thiede - Matthew d'Ancona
  Testimone oculare di Gesù
- James H. Charlesworth (a cura di)
  Gesù e la comunità di Qumran